Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Neueste Philosophische Litteratur.

Herausgegeben

von

Johann Christian Lossius.

Viertes Stück.

HALLE,
bey Johann Jacob Gebauer. 1780.

Digitized by Google

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Digitized by Google

Inhalt.

I. Jacob Beattie's neue philosophische Versuche. Erster Band. Seite 1

II. Versuch über das Genie von M. Carl Ernst Wieland. 18

III. Gedanken von dem wahren Grunde des Daseyns des Bösen in der Welt. 34

IV. Beyträge zur Geschichte des menschlichen Herzens. 49

V. Die Einigkeit Gottes nach verschiedenen Gesichtspunkten geprüft ꝛc. von Hrn. Justus Christian Hennings, Hofrath und Professor zu Jena. 83

VI. Andreas Joseph Hofmann über das Studium der philosophischen Geschichte. 101

VII. Giebt es einen allgemeinen Grundsatz aller Pflichten? von Herrn Doctor Schlegel in Riga. 106

VIII. Ebendesselben Plan eines vollständigen Systems der speculativen Weltweisheit. 114

Digitized by Google

Inhalt.

IX. Björnstählś Briefe. Seite 116

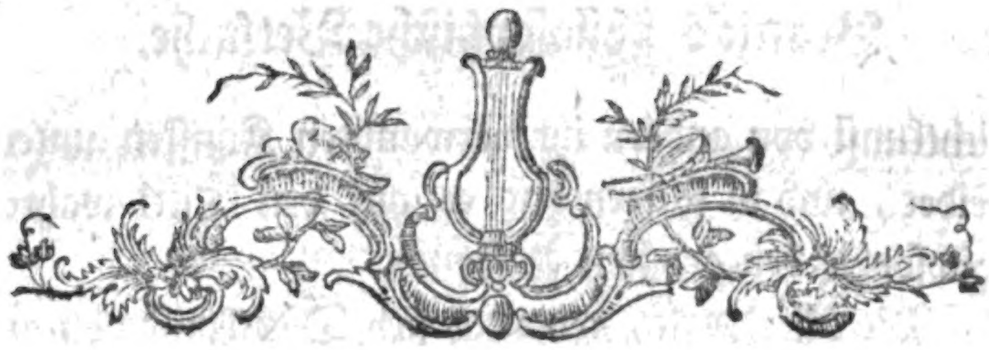
X. Beobachtungen zur Aufklärung des Verstandes und Besserung des Herzens. 131

XI. Der Mensch in seiner Niedrigkeit und in seiner Hoheit. Eine psychologisch-moralische Betrachtung von Herrn D. Schlegel. 135

XII. Kleine Schriften von J. J. Rousseau, nebst einer Nachricht von seinem Leben und Schriften. Aus dem Französischen. 138

XIII. Probe einer Uebersetzung aus dem Griechischen des Sextus Empirikus. 142

Digitized by Google



I.

Jakob Beattie's, Prof. der Moral und Logik in Aberdeen, neue philosophische Versuche. Erster Band. Aus dem Englischen übersetzt. Mit einer Vorrede vom Herrn Prof. Meiners.

553 Seiten in 8.

Leipzig in der Weygandschen Buchhandlung 1779.

Beattie's Versuch über die Wahrheit ist von den Deutschen unter die klassischen Schriften gezählt worden; ob es gleich in England ein grösseres Aufsehn als bey uns gemacht hat, wie man aus der Vorrede zu diesem Versuch ersehen kann. Zum voraus können wir diese gegenwärtigen Versuche unsern Lesern durch die Autorität des Hrn. Prof. Meiners empfehlen, welcher in der Vorrede sagt: Jeder Leser, selbst der geübteste Denker, wird gewiß in jedem Abschnitt neue und wichtige Beobachtungen oder Raisonnements finden.

Dieser erste Band liefert den Versuch über Dichtkunst und Musik, in so fern sie die Seele rühren. Es ist ein Theil der Kritik, der die allgemeinen Eigenthümlichkeiten aufsucht, wodurch sich die

Dichtkunst von andern ihr verwandten Künsten unterscheidet, und in so fern hat es auf den Titel wahrer Philosophie den größten Anspruch.

Die Merkmale, wodurch sich Dichtkunst von andern Werken der litteratur unterscheidet, müssen theils in dem Inhalte, theils in der Sprache gesucht werden. Dies giebt zwey Abschnitte.

Erstes Kap. Von dem Endzweck der Dichtkunst und jeder Dichtungsart. Dieser ist, zu **vergnügen** und zu **unterrichten**. Das erste erhellet theils aus der Geschichte der Dichtkunst; theils bringt es die Natur der Sache mit sich; weil es sich nicht denken läßt, daß Menschen ohne Rücksicht auf das Unterhaltende und Ergötzende, sich jemals auf Künste würden gelegt haben, die so wenig zum menschlichen Leben nothwendig sind, als Dichtkunst, Mahlerey und Tonkunst. Das zweyte ist darum nöthig, weil ein Gedicht, welches nicht nützlich, nicht unterrichtend ist, ein blosses Kinderspiel seyn würde, und weil der Mensch natürlicher Weise allemal die Partey für Tugend und Wahrheit nimmt. Geschichtschreiber und Philosophen suchen zwar auch zu gefallen; allein sie ergötzen damit sie desto besser unterrichten mögen, jene unterrichten damit sie desto besser gefallen mögen. **Unterricht** heißt hier nicht blos die Mittheilung physikalischer und moralischer Wahrheiten; sondern alles was dazu beyträgt, diejenigen Empfindungen und Neigungen des menschlichen Herzens zu stärken und zu erhöhen, die Wahrheit und Tugend begünstigen, oder die entgegengesetzten zu unterdrücken. (S. 32.) Aber es ist der Unterricht nur eine Nebenabsicht der Dichtkunst. Denn wir finden,

daß

daß Schäfergedichte, Lieder, anakreontische Spiele angenehme Empfindungen erwecken, ohne lehrreich zu seyn. (S. 38.) Es bleibt also ein Grundsatz der Kritik, daß der Zweck der Dichtkunst sey zu gefallen. Nur bey Gedichten von einiger Länge, ist das Unterrichtende nothwendig zu ihrer Vollkommenheit.

Zweytes Kap. Von dem Maasstabe der dichterischen Erfindung. Dichtkunst, und jede andere Kunst deren Endzweck ist zu gefallen, muß natürlich seyn. Sie muß entweder wirkliche Dinge oder solche die ihnen ähnlich sind darstellen. (S. 60.) Und da nichts interessanter ist als menschliche Handlungen und Charaktere und Schicksale, so sieht Aristoteles die Nachahmung solcher Handlungen als dieser Kunst ganz wesentlich an, und sie muß auch in dramatischen und epischen Stücken als wesentlich angesehen werden. Die Erfindung selbst muß wahrscheinlich seyn. Sie muß mit der allgemeinen Erfahrung übereinstimmen. Zweytens, sie wird davor gehalten, wenn sie allgemein verbreiteten Meynungen entspricht, wenn diese auch irrig wären; nur muß sie der Dichter mit so wahrscheinlichen Umständen, als nur möglich ist, verbinden. Drittens muß die Erdichtung mit sich selbst übereinstimmen, und mit wahrscheinlichen Umständen begleitet seyn. So kann man Schwifts Lilliputter als wahrscheinliche Wesen gelten lassen; und dieses nicht so wol deswegen, weil wir wissen, daß der Glaube an Pygmäen vormals im Schwange war, als weil wir finden, daß alle von ihm erzählte Umstände mit sich selbst und ihrem vorausgesetzten Charakter übereinstimmen. Wenn er aber seine Erzählung auf etwas widersprechendes gründet,

wenn er uns vernünftiges Vieh uud unvernünftige Menschen vorführt; so ist sein ganzes Genie nicht hinreichend, uns mit einer so ungeheuren Erdichtung auszusöhnen.

Drittes Kap. Die Dichtkunst stellet ein Natursystem dar, das von der wirklichen Natur etwas verschieden ist. Nur der Geschichtschreiber trägt die Sachen vor, wie sie sind. Der Dichter muß seine Schilderungen nach einem Ideal der höchsten möglichen Vollkommenheit bilden, deren der Geist eines Werks nur fähig ist: die äussere Natur muß ihm mahlerischer als in der Wirklichkeit seyn; die Handlung lebhafter und feuriger; Gesinnungen ausdrucksvoller, und der Lage der Redenden angemessener; Personen in einem höheren Grade mit alle den Vorzügen oder Eigenschaften ausgerüstet, die Bewunderung, Mitleiden, Schrecken, oder andere heftige Bewegungen erzeugen können. Begebenheiten endlich gedrängter, verständlicher in Ansehung ihrer Ursachen und Wirkungen, und mehr in einer Ordnung entwickelt, die der Phantasie schmeichelt, und die Leidenschaft interessiret. Dies Muster von Vollkommenheit findet man freylich nicht in der Natur; sondern nur in der Seele des Dichters. Durch die Beobachtung vieler gleichartigen Dinge erwerben wir uns das Talent, uns vollkommnere Vorstellungen zu machen, als die uns umgebenden Gegenstände sind; und diese können wir nach dem Verhältniß der Lebhaftigkeit unserer Phantasie und der Ausgedehntheit unserer Erfahrung noch immer mehr und mehr vervollkommen, bis wir endlich einen Grad von Vortreflichkeit erreichen, unter

welchem

welchem alle Gegenstände der wirklichen Natur stehen bleiben. Hieraus erhellet, daß die Bilder der Dichtkunst mehr allgemeine als besondere sind, und mehr aus der Beobachtung ganzer Arten und Gattungen von Dingen zusammengesammelt, als von einem einzelnen Gegenstande abgezogen werden. (S. 93.)

Viertes Kap. Von dichterischen Charakteren. Das Ideal eines guten rechtschaffnen Mannes zu bilden, und einen grossen dichterischen Charakter zu erfinden, sind zwey sehr verschiedene Dinge. Das erste ist einem jeden leicht, der mit den Pflichten des Menschen und des Lebens gehörig bekannt ist; das letztere ist vielleicht unter allen Arbeiten des menschlichen Geistes vielleicht das allerschwereste, so schwer, daß Homer, Shakespear und Milton fast die einzigen sind, die sie glücklich ausgeführet haben. Die vollkommensten Charaktere sind in der Dichtkunst nicht die besten. Sie soll menschliche Handlungen nachahmen; daher müssen dichterische Charaktere immer einen gewissen Antheil an menschlichen Leidenschaften und Gebrechen haben. Aber die gröste Schwierigkeit liegt darinne, diejenigen Fehler, die der Dichter seinen Helden zu geben für gut findet, auf eine geschickte Art mit solchen sittlichen, verständlichen oder körperlichen Vollkommenheiten so zu vermischen, daß sie in uns Achtung, Mitleiden und Bewunderung erzeugen, ohne unsern Abscheu des Lasters, oder Liebe der Tugend zu vermindern. Ein Beyspiel giebt Shakespears Macbeth, der Jähzorn des Achilles in der Iliade, Satan im verlohrnen Paradiese.

Fünftes Kap. Von poetischer Ordnung und Plan. Die Begebenheiten der Dichtkunst müssen mehr zusammengedrängt seyn, und in Ansehung der Ursachen und Wirkungen genauer verbunden seyn, und in einer guten Ordnung dargestellt werden, die der Einbildungskraft mehr schmeichelt, und die Leidenschaft stärker interessirt, als die Begebenheiten der Geschichte gemeiniglich thun. Daher müssen

1) von einem Gedicht alle Theile interessant seyn. Deswegen muß der Dichter alle Begebenheiten in einem epischen oder tragischen Gedichte weglassen, welche diese Absicht nicht befördern.
2) Einige Begebenheiten werden von der Geschichte blos deswegen aufbehalten, weil sie wahr sind. Von allen dichterischen Begebenheiten aber müssen die Ursachen, der Glaubwürdigkeit wegen, offenbar, und die Wirkungen beträchtlich seyn, um ihnen Wichtigkeit zu geben.
3) Eine Geschichte kan so lang seyn, als es einem gefällt. Ein Gedicht hingegen muß nicht zu lang seyn. Weil es theils zu schwer werden würde, theils weil man es ganz behalten muß, um die Kunst des Dichters zu empfinden, theils weil es sich an die Einbildungskraft und Leidenschaft wendet, die in einer heftigen Bewegung nicht lange erhalten werden können.
4) Ein jeder Gegenstand, der auf die Leidenschaft wirken soll, muß mit lebhaften Farben geschildert und so dargestellt werden, als wenn wir ihn mit Augen sähen. Und eben deswegen muß der Dichter auf manche kleinere Umstände Acht geben,

geben, die von dem Geschichtschreiber vielleicht übersehen werden. So wird Achill, wie er sich in seine Rüstung setzt, vom Homer weitläuftig beschrieben, um ein fürchterliches Bild von diesem Krieger zu geben. Ein solches Gemählde aber darf nicht zu lang seyn.

5) Der erste Theil fast einer jeden Geschichte ist mehrentheils trocken und langweilig. Der Dichter aber muß gleich im Anfange seines Werks interessiren, und daher seine Geschichte in der Mitte oder so nahe am Ende des Werks aufnehmen, als möglich ist, und hernach schickliche Gelegenheit ergreifen, die vorhergegangenen Begebenheiten bekannt zu machen. Die Handlung der Iliade so wol als der Odyssee fängt ohngefehr sechs Wochen vor ihrem Ende an. Die Aeneide, ungeachtet ihrer siebenjährigen Begebenheit, fängt nur einige Monate vor der alles beschliessenden Begebenheit an. Die Handlung des verlohrnen Paradieses fängt nur einige Tage vor der Austreibung der ersten Eltern an.

6) Einheit des Plans ist auch in dichterischen Werken nothwendig. Alle untergeordnete Begebenheiten müssen auf eine einzige grosse Handlung oder Begebenheit eingeschränkt seyn. Alle Episoden müssen daher beurtheilt werden, nach ihrer Verbindung mit dem Hauptgegenstande, nach ihrer eigenen Treflichkeit, und nach dem Grad, worinne sie die Absicht des Dichters befördern.

Sechstes Kapitel. Bemerkungen über die Tonkunst. Erster Abschnitt. Von Nachahmung. Ist die Tonkunst eine nachahmende Kunst?

Die Nachahmung ist dem Menschen natürlich, sie erweckt Vergnügen, theils aus der Vergleichung des Originals mit der Kopey, theils wegen der Bewunderung der nachgeahmten Gegenstände und der Fähigkeit des Künstlers, und seiner Werkzeuge. Setzt man dazu noch das Verdienst eines moralischen Endzwecks, so erscheint sie in ihrer liebenswürdigsten Gestalt. Vieles, was in der Natur weder Vergnügen noch Schmerz hervorbringt, wird durch die Nachahmung schön. Selbst menschliche Gebrechen und Leiden, wenn sie auf der Schaubühne gut nachgeahmt sind, geben uns Vergnügen.

Das Vergnügen über tragische Vorstellungen menschlicher Handlungen, wenn sie uns zur Wehmuth bewegen, hat geheimnißvoll geschienen. Hier wirken mehrere Ursachen zugleich. 1) Das Angenehme in der Bewegung selbst, bey einer Begebenheit, die weder für uns selbst noch andere mit wirklichem Unglück begleitet ist. Einige sind so gar für gewisse Seelen eine düstere Unterhaltung. 2) Während der ganzen Vorstellung bewundern wir das Genie des Dichters. 3) Die Geschicklichkeit der Schauspieler. 4) Wir sympathisiren mit den Rührungen der übrigen Zuschauer. 5) Die Verzierung des Theaters.

Die Tonkunst, wenigstens die neuere, ist keine nachahmende Kunst. Eine Musik ist nachahmend, wenn sie uns wirklich auf den nachgeahmten Gegenstand hinleitet. Dies kan die schlechteste Musik thun,

und

und die, ſo es nicht thut, kan die vollkommenſte Muſik ſeyn. Töne können eigentlich nichts als Töne nachahmen, und durch ihre Bewegungen nichts als Bewegungen ausdrücken. Es giebt aber nur wenig natürliche Töne und Bewegungen, die die Muſik nachahmen darf. Denn ſolche müſſen erſt mit den Grundgeſetzen der Kunſt vereinbar ſeyn, und weder der Melodie noch Harmonie widerſprechen. In Inſtrumentalmuſik ſollte niemals Nachahmung ſtattfinden, ſie iſt mehrentheils widerſprechend. In wahrer Vokalmuſik beſtimmen die Worte den Ausdruck und Sinn. Hier können erlaubte Nachahmungen angebracht werden. Da aber die höchſte Vollkommenheit in Inſtrumentalmuſik ohne Nachahmung erreicht werden kan, ſo folgt wenigſtens, daß Nachahmung der Natur dieſer Kunſt nicht weſentlich ſey, ohngeachtet ſie bisweilen, mit Geſchmack angebracht, eine Zierrath derſelben werden kan. Ob man gleich zugeben muß, daß ſich zwiſchen gewiſſen muſikaliſchen Noten und gewiſſen Gemüthsbewegungen eine gewiſſe Analogie oder Verhältniß, wo nicht Aehnlichkeit, finde, daß z. B. ſanfte Muſik mit ſanften Empfindungen, laute Muſik und ſchnelle Folge von lärmenden Noten mit ungeſtümen Leidenſchaften verwandt ſind; und daß ſich bisweilen von Natur, bisweilen durch Gewohnheit eine gewiſſe Verbindung zwiſchen muſikaliſchen Inſtrumenten und gewiſſen Plätzen und Gelegenheiten finde; ſo folgt daraus doch nicht, daß die Muſik eine nachahmende Kunſt in der Bedeutung ſey, worinne Dichtkunſt und Mahlerey es ſind. Es findet ſich keine ſolche Aehnlichkeit zwiſchen einer ſanften Muſik und einer ruhigen

Gemüthsverfassung, wie zwischen einem Portrait, und seinem Originale.

Zweyter Abschnitt. Aus welchen Gründen läßt sich das Vergnügen erklären, das die Tonkunst giebt?

Es ist eine Erfahrung, daß gewisse Harmonien und Melodien eine Fähigkeit haben, gewisse Empfindungen und Leidenschaften in der menschlichen Seele hervorzubringen. Welches sind hiervon die Ursachen?

1) Ein Theil dieses Vergnügens hängt von der Natur der Noten oder Töne ab, die sie hervorbringen. Diese haben einen physischen Einfluß auf gewisse Theile des Körpers. Der Körper wird auf eine mechanische Art afficirt, z. B. von dem Tone einer Harfe, von dem Gemurmel von Büschen, Winden und Wasserfällen, und vom Donner. Diese erheben die Seele durchs Ohr. Einige erwecken unsere Kräfte, andere befördern Ruhe. Am mehresten thut dieses die menschliche Stimme.

2) Einige Noten, wenn sie zusammentönen, haben eine angenehme, andere eine unangenehme Wirkung. Wenn die Zitterungen der Luft zusammenfliessen, so ist sie angenehm; wenn sie einander zurückstossen, unangenehm.

3) Pathos und Ausdruck machen die gröste Vollkommenheit in der Musik aus. Dieses wird bey blosser Instrumentalmusik nicht so gut erhalten, als wenn sie von der Dichtkunst begleitet wird, diese ist die richtigste Dolmetscherin der Musik.

4) Man

4) Man hat Ursach zu glauben, daß Mannigfaltigkeit und Einfalt der Komposition zur Annehmlichkeit der Musik eben so wol, als zur Schönheit der Dichtkunst und Mahlerey etwas beytragen können. Mannigfaltigkeit, in gehörige Gränzen eingeschlossen, gefällt allemal, weil sie die Seele mit beständiger Neuheit erfrischt. Einfalt macht die Musik, wie die Sprache, verständlich und ausdrucksvoll. Rythmus oder Numerus ist eine reiche Quelle so wol von Mannigfaltigkeit, als von Einförmigkeit, weil Ordnung und Ebenmaaß immer angenehm sind.

5) Zufällige Associationen haben eine grosse Macht, musikalischen Stücken Ausdruck und Bedeutung zu geben. Wir haben irgend einmal eine Musik zu einer gewissen Zeit, an einem angenehmen Orte, oder von einer angenehmen Person gehört, u. s. w. alles dieses macht, daß ihre Wirkung erhöhet werden kan. Daher ist es ein vortheilhaftes Vorurtheil, womit ein Volk für seine Nationalmusik eingenommen ist. Dieser niedrigste Grad von Patriotismus ist nicht ohne alles Verdienst.

Dritter Abschnitt. Ueber gewisse Eigenthümlichkeiten der Nationalmusik.

Man kan es als einen Grundsatz betrachten, daß verschiedene Empfindungen in der Seele des Tonkünstlers seinen Kompositionen verschiedene und eigenthümliche Ausdrücke geben. Daher lassen sich vielleicht einige Erscheinungen des Nationalohres erklären. Die Hochländer in Schottland sind im Ganzen

trau-

traurige Gegenden. Solche Gegenstände verbreiten ein gewisses Dunkel über die Einbildungskraft. Das meiste von ihren abergläubischen Meynungen und Sagen ist von der traurigen Art. Was läßt sich da von Dichtern und Tonkünstlern erwarten? Die wildeste Unregelmäßigkeit zeigt sich in ihrer Komposition; der Ausdruck ist kriegrisch und schwermüthig, oft selbst dem Schrecklichen sich näherend. Einige südliche Provinzen von Schottland haben angenehmere Gegenden. Ihre Lieder und Gesänge drücken daher gleich süß Liebe und Zärtlichkeit aus. Die anerkannte und unerreichte Vortreflichkeit der italiänischen Musik, ist eine von den Erscheinungen des Nationalgeschmacks, von der man wenigstens einen Theil erklären kan. Ausser den Umständen, die aus der Geschichte genommen sind, (S. 236.) trägt die Sprache noch das ihrige dazu bey (S. 267.) Sie besitzt eine ganz besondere Delikatesse in Rücksicht auf die Töne der Stimme. Diese Nationalfeinheit des Ohres muß also als eine von den Ursachen der Melodie ihrer Sprache so wol als Musik angesehen werden, sie mögen sie nun auch dem Klima, oder den Einflüssen der übrigen Künste, ihren gothischen Vorfahren, oder den noch entfernteren Bewohneren des alten Roms, endlich einer Schwäche oder vorzüglichen Gesundheit ihres Gehör- und Sprachwerkzeugs zu danken haben.

Siebentes Kap. Von der Sympathie.

Wenn wir den Zustand einer andern Person, besonders wenn er angenehm oder schmerzhaft ist, betrachten; so sind wir im Stande, uns in denselbigen Zustand hineinzudenken, in einem gewissen Grade eben

den

den Schmerz und eben das Vergnügen zu fühlen, was wir nach unserer Meynung empfinden müßten, wenn wir wirklich in einem solchen Zustande oder einer solchen Lage wären. Wir sympathisiren in einem gewissen Grade selbst mit leblosen Dingen, mit verstorbenen Personen, mit ihrem Grabe und Zustande, mit unvernünftigen Thieren. Am mächtigsten äussert sie sich gegen unsere Nebenmenschen. Wir erröthen, wenn ein anderer den Wohlstand beleidiget, ob er es gleich selbst nicht merkt. Wir bedaueren einen Wahnsinnigen, ungeachtet wir ihn in seiner Narrheit für glücklich halten. Wir zittern bey dem Anblick eines Maurers, der auf einem hohen Gerüste steht, ohngeachtet wir wissen, daß er gefahrlos ist.

Viele von unsern Leidenschaften können durch Sympathie mitgetheilet werden. Muntere oder traurige Gesellschaften stimmen uns zu ihrem Tone um. Aber wir sind nicht geneigt, mit Zorn, Neid, Eifersucht und anderen grausamen Leidenschaften zu sympathisiren, wir nehmen vielmehr gegen sie Theil, und sympathisiren mit denjenigen Personen, die durch sie in Gefahr kommen, weil wir uns leichter in ihre Lage versetzen können.

Nicht alle Menschen haben gleichviel Sympathie. Diejenigen, die eine feurige Einbildungskraft, zarte Empfindlichkeit, und das, was man ein weiches Herz nennt, haben, sind ihrer am meisten empfänglich. Eine beständige Gewohnheit aufzumerken, und zu beobachten, das Studium der Werke der Natur und Kunst, Erfahrungen eigner Leiden, Liebe der Tugend und des menschlichen Geschlechts verstärken sie sehr;

die-

diejenigen Leidenschaften aber, von denen unser eignes Ich der Gegenstand ist, Stolz, Hochmuth, Geitz, Neid ꝛc. zerstöhren dieselbe. Wir sind nicht im Stande, mit Empfindungen zu sympathisiren, die wir entweder nicht billigen, oder nicht gehabt haben.

Zweyter Abschnitt. Von der dichterischen Sprache. Hierbey kommt es auf zwey Stücke an, auf die Bedeutung nämlich, und auf den Klang oder Wohllaut der Wörter. Daher handelt das erste Kap. von der Dichtersprache in Rücksicht auf Sinn und Bedeutung. Und da die Dichtersprache Nachahmung der Sprache der Natur ist, so muß sie natürlich seyn. Erster Abschnitt. Was versteht man unter natürlicher Sprache? Hier zeigt es nur denjenigen Gebrauch der artikulirten oder künstlichen Sprache an, der dem Redenden und seiner Lage angemessen ist. Oder wie Schwift sagt, bestimmte Wörter an den gehörigen Stellen. Es kan eine Sprache zu einer Zeit natürlich seyn, die es zu einer andern nicht ist, z. B. sanfte Worte in dem Munde eines Zornigen. Natürliche Sprache und gute Sprache sind daher nicht einerley. Gute Sprache ist was natürliches und vollendetes. Natürliche Sprache ist nichts bestimmtes, sondern etwas relatives. Man muß dabey auf die Umstände des Redenden sehen, um dies zu beurtheilen. Daher kan dieselbe Sprache bald kraftvoll oder matt, abgebrochen oder ruhig fortfliessend, bilderreich oder einfach seyn. Unter diesen Umständen wird alles begriffen, was äussere Glücksumstände, Rang, Würde, Geschlecht, Alter und Nation, innere

nere Beschaffenheit der Talente, Leidenschaften und Gedanken betrift.

Zweyter Abschnitt. Die natürliche Sprache wird in der Dichtkunst durch den Gebrauch dichterischer Worte verschönert. Dahin gehören nach dem dritten Abschnitt Tropen und Figuren. Zuerst einige Bemerkungen über die Wichtigkeit und den Nutzen der figürlichen Sprache. Die Figuren ergänzen die Mangelhaftigkeit der Sprache. Sie begünstigen die Feinheit und Delikatesse der Sprache. Sie befördern die Kürze. Sie machen die Sprache nachdrücklich, wegen der Bilder die darinne liegen. Sind oft viel nachahmender und natürlicher, als eigenthümliche Ausdrücke. Besonders gehören dahin die Hyperbel, Prosopopöie und Apostrophe.

Tropen und Figuren sind in Gedichten nothwendiger, als in jeder andern Art von Schriften. Sie sind der angenommenen Lage des Dichters vorzüglich angemessen, denn bey diesem ist die Phantasie wirksamer, als bey jedem andern Schriftsteller. Er richtet sich ferner an die Empfindungen und Leidenschaften der Menschen. Dazu gehört die Sprache einer lebhaften Einbildungskraft, und dies ist die Bilderspra-che. Und eben darum sind sie nothwendig. (S. 390.)

Zweytes Kap. Von dem Wohllaut der Dichtersprache. Dies läßt sich unter folgende Rubriken bringen. Süßigkeit oder Lieblichkeit, Metrum oder Maaß, und endlich Nachahmung. Rauhtönende und schwer auszusprechende Wörter, auch solche, die von einer gar zu ungeheueren Grösse sind, müssen so viel als möglich vermieden werden, es müste

denn

denn seyn, daß sie einen besondern Ausdruck hätten. Die Verbindung der Worte darf ferner keine Mißtöne hervorbringen.

Verse sind in der Dichtkunst nicht wesentlich, aber doch zur Vollkommenheit nothwendig, sie sind das, was eine reitzende Rede fürs menschliche Gesicht ist. Schon Kinder und gemeine Leute beweisen dieses, durch das Wohlgefallen an Rythmus. Verse befördern leichte und deutliche Erinnerungen, drücken der Seele Gedanken und Bilder kraftvoll ein. Wir werden mit dem Metro bekannt, und erwarten es stets in der Folge. Diese beständige Folge von Hoffnung und Befriedigung ist eine Quelle von Vergnügen. Der Rythmus ist ferner eine Quelle der Mannigfaltigkeit mit Einheit verknüpft.

Weil die Töne der natürlichen Sprache so abwechselnd sind; so muß die Dichtkunst eben deswegen, weil sie die Natur nachahmt, auch ihre Töne verändern, und in Rücksicht auf Klang so wol, als auf Sinn, nach dem Muster idealischer Vollkommenheit gebildet werden, die die Mannigfaltigkeit und der Ausdruck der menschlichen artikulirten Sprache wahrscheinlich machen. Ist aber die nachahmende Harmonie so sehr gesucht und gezwungen, so wird alsdann der Vers lächerlich. Z. B. Ronsards affektirte Nachahmung des Gesangs der Lerche:

Elle quindée du Zephire
Sublime en l'ait vire et revire,
Et y delique un joli cris,
Qui rit, guérit, et tire l'ire
Des esprits mieux que je n'écris.

Recen-

Recensent hat den Ausspruch des Herrn Professor Meiners in der Vorrede bestätiget gefunden, daß man fast in jedem Abschnitte dieses Buchs neue Bemerkungen und feine Raisonnements antrift. Vorzüglich aber hat uns das vierte Kapitel S. 205. vom dichterischen Charakter gefallen, wegen sehr vieler hie und da richtigen Bemerkungen. Z. B. wollen wir nur eine Stelle ausheben, wo der Verf. von dem Charakter des Hektors, wie ihn Homer schildert, sagt: „Es muß uns gewiß einen vortheilhaften Begriff von der menschlichen Natur geben, daß eben die Person, die vor drey Jahrtausenden als ein Muster von männlicher Tapferkeit und Heldentugend geliebt und bewundert wurde, noch immer der Gegenstand der Liebe und Bewunderung der aufgeklärtesten Völker ist. Dies ist ein entscheidender Beweis, daß, aller der endlosen Verwandlung und Umwälzung menschlicher Dinge ungeachtet, der Verstand und die moralischen Gefühle der Menschen in allen Zeitaltern ohngefähr dieselbigen geblieben sind, und daß die Kräfte, wodurch wir Wahrheit und Tugend unterscheiden, eben sowol wirkliche Bestandtheile unserer Natur, und eben so wenig dem Eigensinn der Mode unterworfen sind, als unsere Liebe zum Leben, oder der Sinn des Gesichts und Gehörs, oder endlich unsere Begierde nach Speise und Trank.„ Daß die Tonkunst keine nachahmende Kunst sey, ist unserem Bedünken nach richtig, es lassen sich aber noch stärkere Gründe für diesen Satz aufstellen, als die sind, die wir hier gefunden haben. Am wenigsten hat uns das gefallen, was der Verf.

im zweyten Abſchnitt S. 214. über das Vergnügen der Tonkunſt ſagt. Unbeſtimmtheit und Mangel an Schärfe des Raiſonnements, iſt hier überall ſichtbar. Die Bemerkungen, die da ſtehn, ſind meiſtens richtig; aber ſie ſchlieſſen das nicht auf, worauf man wartet, daß es nach der Ueberſchrift des Kapitels ſollte aufgeſchloſſen werden, man kan immer noch weiter nach einer mehr befriedigenden Urſach fragen. Weit gründlicher und befriedigender hat Sultzer in ſeinen vermiſchten Schriften dieſes ausgeführt, und Rec. hat einen Verſuch gemacht, die Beobachtungen, die Beattie zwar richtig aufſucht, aber nicht auflöſt, mit Sultzers Theorie vom Vergnügen zu vergleichen, und hat hier immer die Auflöſung mit Zufriedenheit gefunden. Iſt Stolz oder Entfernung wol die Urſache, daß Ausländer deutſche Philoſophen verkennen, die ſie gewiß an Schärfe des Raiſonnements übertreffen?

Dieſer Ueberſetzung ſind am Ende die Zuſätze des Verfaſſers über ſein Buch von der Unveränderlichkeit der Wahrheit mit beygefügt, von S. 445 bis 552.

II.

Verſuch über das Genie. Von M. Ernſt Carl Wieland, 344 S. 8.

Leipzig, bey Kummern 1779.

Der Herr Verfaſſer hat ſeine Materie in fünf Abſchnitte getheilt. In dem erſten Abſchnitt unterſucht er die Beſtandtheile und das Weſen des Genies,

nies, in dem zweyten die Grade und Gattungen, in dem dritten die Quellen und den Ursprung desselben, in dem vierten das Verhältniß zwischen dem Genie und Charakter des Menschen, und endlich in dem fünften die Anwendung, Mißbrauch und Unterdrückung des Genies.

Erster Abschnitt. Unter die nothwendigen Bestandtheile des Genies gehört erstlich Erfindungsgeist. Dieser kan sich äussern theils in der Entdeckung neuer Mittel zu einem schon bekannten Zwecke, theils in der Anwendung bekannter Mittel auf eine neue und bequemere Art, theils aber auch in der Darstellung ganz neuer und bisher noch nie entdeckter Wirkungen. Das Gemeinsame davon ist dieses, daß eine Erfindung weiter nichts sey, als eine Erweiterung des Wirkungskreises der menschlichen Kräfte. Dieser Erfindungsgeist zeichnet sich durch vier Merkmale aus. Dahin gehören Beobachtungsgeist, Einbildungskraft, Dichtungsvermögen, und die Fertigkeit, deutliche Begriffe zu bilden, zu entwickeln und anzuwenden. Der Beobachtungsgeist besteht in der Fertigkeit, die Natur und die Verhältnisse der uns umgebenden Dinge durch eine anhaltende aufmerksame Betrachtung zu erforschen. Die Einbildungskraft befördert die Erfindung vermittelst des Gedächtnisses und des Witzes. Durch jenes werden die hervorgerufenen Bilder in ihre Fächer geordnet, um Verwirrung zu vermeiden. Durch diesen bemerken wir die Aehnlichkeiten der Dinge. Das Dichtungsvermögen bringt das nur stückweise wieder hervor, was die Einbildungskraft vollkommen wieder darstellete. Durch die Verknüpfung

der einzelnen Stücke kan etwas neues bewirkt oder ein neuer Endzweck entdeckt werden. Die Entwickelung der Begriffe führt auf unmittelbare Folgen, die uns eben ſo viel neue Lehrſätze geben; ſo kommen wir unvermerkt in ein neues Feld von Gedanken.

Es iſt nicht nöthig, daß jede Erfindung eine vorſätzliche Erfindung ſey; wenn ſich aber jemand vorgeſetzt hätte, ein Erfinder zu werden, ſo fragt ſichs, wie jener Vorſatz in die Seele des Menſchen gekommen ſey? Dies kan geſchehen, wenn ein ſolcher die Gränzen einer Wiſſenſchaft kennt, und ſucht ſie zu erweitern: oder es iſt dieſes nicht, ſondern es hat einer ſchon frühzeitig in ſeiner Jugend dieſen Vorſatz gefaßt. Da kan es geſchehen aus Nachahmung groſſer Männer, von denen uns in der Jugend etwas iſt erzählt worden, oder aus Eigennutz, oder wol gar aus Begierde zu ſchaden.

Ein charakteriſtiſcher Zug des groſſen Genies iſt ein anhaltendes Beſtreben nach dem vorgeſetzten Endzweck. Ferner Leichtigkeit und Macht in der Ausführung vorgeſetzter Abſichten. Der ganze Begriff des Genies iſt nun der: es iſt eine vorzügliche und der Seele eigenthümliche Kraft, zu wirken.

Zweyter Abſchnitt. Grade und Gattungen des Genies. Der Zeitpunkt, wo der Menſch zu denken anfängt, iſt die erſte Epoche ſeines Genies. Wißbegierde kan nicht als ein Charakter eines guten Genies angeſehn werden, ſo wenig als der Nachahmungsgeiſt. Jedoch wenn dieſe eine gute Richtung bekommen, ſo können ſie zu fruchtbaren Aeuſſerungen Anlaß geben. Die zweyte Stufe nimmt das gefällige Genie ein, wo

der

der Mensch anfängt witzig zu seyn und zu dichten. Es heißt so, weil es durch seine Produkte gefällt. Sie beschäftigen aber nur die Einbildungskraft, und erzeugen selten etwas mehr, als angenehme Empfindungen. Das philosophische Genie nimmt den dritten Platz ein. Es zeigt sich in der Erfindung neuer Wahrheiten vermittelst der Entwicklung der Begriffe wirksam, wie auch durch die Erfindung geschickter Hypothesen. Der vierte Grad ist das praktische Genie; es zeigt sich in einer ununterbrochenen Thätigkeit, seinen Endzweck als ein Mittel zu noch höheren Absichten anzuwenden.

Noch einige Anmerkungen über das philosophische Genie. Eine grosse Menge von Kenntnissen macht einen noch nicht zum Genie. Es kommt auf die Art der Erwerbung und auf den Umfang derselben an. Wahrheiten, in deren Untersuchung der Mann von Genie noch keinen Vorgänger hatte, bringen ihm Ehre; aber er verdient einen fast eben so grossen Beyfall, wenn er höchst wahrscheinliche und mit allgemeinem Beyfall angenommene Hypothesen in ihrer Blösse darstellt, und an ihrer Stelle andere glaubwürdige Wahrheiten bekannt macht. Ein Mann, der sich selbst den Weg zu Erlangung der Wahrheit aufsuchen mußte, hat mehr Genie, als ein anderer, dem man diesen Weg anzeigte. Den höchsten Grad aber erreicht derjenige, der durch sein Beyspiel zeigt, wie man durch einen kürzern und ebneren Weg, als der gewöhnliche war, Wahrheit finden könne. Auch kommt der Umfang der selbsterworbenen Kenntnisse hier mit in Betrachtung.

Bey dieser Gelegenheit wird die Frage untersucht, woher es komme, daß so wenige Gedächtnißgelehrte zugleich ihre Urtheilskraft wirken lassen? und wie es möglich sey, beydes zu vereinigen? u. s. w.

Dritter Abschnitt. Quellen des Genies. Die Ursachen des Genies liegen entweder im Menschen selbst, oder ausser ihm. Im ersten Fall, entweder in der Seele, oder im Körper, oder in beiden zugleich. Nicht in der Seele allein; denn es giebt keine angebohrne Ideen, und ihrer Natur nach giebt es keinen Unterschied der Seelen. Aber zum Theil im Körper. Der Mensch wird tiefsinnigen Betrachtungen länger nachsinnen können, dessen Blutgefässe einer grössern Ausdehnung fähig sind, und dessen übrige weiche Theile des Körpers einen hinlänglichen Grad von Federkraft haben, um dem Druck der aufgeschwollnen Blutgefässe nachzugeben. In beiden zugleich — die Seele giebt dem Genie die Möglichkeit, der Körper hingegen das Daseyn. Dem Kinde, welches die Natur mit einem gesunden, aber zugleich feinen Körper, und mit scharfen Empfindungswerkzeugen schuf, ist ein vorzüglicher Grad von Genie angebohren. Es muß aber entwickelt werden. Es kan ein Huron mit einem treflichen Genie gebohren werden, aber sein nach und nach in thierische Triebe übergehendes Genie kan nicht zu wirklich grossen Handlungen übergehn.

Zu den äusserlichen Ursachen gehören erstlich der Einfluß physikalischer Umstände, Klima und Nahrungsmittel, wozu die Gegenden eines Landes mit gehören, die zu vorzüglichen Entdeckungen ihre Bewohner auffordern. Erziehung, Umgang und Beyspiele.

Daraus

Daraus läßt sich der Ursprung des Nationalgenies erklären. Wir können uns dasselbe nicht ohne eine Vereinigung mehrerer Neigungen zu einem gemeinschaftlichen Endzweck denken. Die Mitglieder einer Nation müssen also gröstentheils einerley Haupttriebfedern ihrer Handlungen erkennen. Wodurch wird nun die Harmonie dieser Neigungen gewürkt? Gemeinschaftliche Neigungen eines ganzen Volks, können bald durch die Politik eines grossen Mannes, der die Kunst versteht, die Gemüther der Menschen zu regieren, und ihre Neigungen zu vereinigen, bald auch durch allgemeine Bedürfnisse des Volks, die jedes Mitglied desselben gleichstark fühlt, und die mithin alle gleichsehnlich zu befriedigen wünschen, hervorgebracht werden. Desgleichen können auch ausserordentliche Vorfälle, die den Menschen in eine grosse Verlegenheit setzen, aus der er sich doch am Ende glücklich herauszieht, seinem Genie den ersten Schwung geben. Er bekömmt Muth, seine Kräfte noch weiter zu prüfen, und neue Versuche anzustellen, die ihn vielleicht zu wichtigen Erfindungen führen, und seinem vorher unterdrückten und schlafenden Genie Leben und Thätigkeit geben werden.

Vierter Abschnitt. Verhältniß zwischen dem Genie und Charakter des Menschen. Es hangen unsere Begierden von unsern Kenntnissen ab, je mehr wir also Gegenstände kennen lernen, desto mehr erweitern sich unsere Wünsche. Es ist also möglich, daß mit der Vermehrung unserer Kenntnisse unsere Gemüthsruhe verlohren gehe, wenn wir nicht ohne richtige Auswahl den Verstand erweitern. So wird also das Genie auch ähnliche Folgen nach sich ziehen,

wenn wir ſie nicht hintertreiben können. Der junge Mann, der ſich als ein Genie verehrt ſieht, kan übermüthig, ſtolz und hochmüthig werden. Unſere Vernunft iſt eingeſchränkt, nur ſelten iſt der Menſch im Stande, alles, was bey einem Gegenſtande angetroffen wird, zu unterſcheiden, er findet das Ganze auch mit böſen Beſtimmungen ſeiner Neigung werth, und fängt an, das Böſe zu lieben. Alſo müſſen wir ſcharfſinnig ſeyn, um das Gute und Böſe zu unterſcheiden. — Es kan davon der Grund auch in der Erziehung liegen. Das groſſe Genie kan einen Menſchen ſtolz machen, denn kan er leicht auch neidiſch werden, und endlich gar verwegen — ja — was noch mehr iſt — er kan in Verzweiflung gerathen. (S. 228.) Wenn ein ſolcher ſeine Vorzüge mit andern vergleicht, (denn vorhin ſoll er das nicht gethan haben, ob er gleich ſtolz und übermüthig, und wer weiß was noch mehr hat werden können) ſo kan es ſeyn, daß er nicht unparteyiſch genug verfährt, und — ſiehe da, was geſchieht, oder was kan geſchehen! er kan wieder übermüthig werden, und andere verachten, und weil nun damit keine Freundſchaft und Liebe beſtehen kan, ſo wird er ſich nur der Maſke der Freundſchaft bedienen. Daher iſt es gefährlich, der Freund eines Genies zu ſeyn. — (S. 230.)

(Der Leſer erlaube mir, daß ich hier einige Seiten überſchlage; denn in dem Tone gehts ſo fort, und man wird durch nichts ſchadlos gehalten, was einem den Zeitverluſt im Leſen erſetzen könnte.) Zuletzt ſagt der Verf. noch, daß ein Genie ein gutes Herz haben könne, ſo wie es vorhin ein Schurke war. Genügſamkeit

samkeit und Menschenliebe sind die Eigenschaften des Charakters, die auf das Genie wirken können.

Fünfter Abschnitt. Anwendung, Mißbrauch und Unterdrückung des Genies. Es weiß es entweder ein Mensch, daß er Genie hat, oder nicht. Im ersten Fall wird er es anwenden; aber er darf nicht zu hitzig, sondern er soll behutsam seyn. Im andern Fall kann es von der Erziehung herrühren, daß er es nicht weiß. Da fehlt es ihm an Muth seine seltenen Geisteskräfte wirken zu lassen, er wird also furchtsam. Man zeige ihm fremde Fehler in seiner Art zu wirken, und er wird thätig werden.

Der Endzweck, den das Genie vor Augen haben soll, ist die Beförderung der allgemeinen und besondern Glückseligkeit. Dazu gehört, er — soll eine Logik machen — (S. 272.) Dann kann er auch Metaphysik lehren — (S. 273.) Nun Mathematik — Physik — Oekonomie, Moral und Politik — (S. 274.) Da aber ein Genie selten in allen Fächern groß seyn kann, so muß es sich erst prüfen, wozu es hauptsächlich aufgelegt sey.

Alles was diesem Endzweck zuwider ist, das ist ein Mißbrauch des Genies. Dahin gehört Schmähsucht. Man suche sie bey Kindern dadurch zu ersticken, daß man anderer Fehler entschuldiget. Und bey dem praktischen Genie ist es ein Fehler, daß grosse Geister alltägliche Arbeiten verschmähen. Es ist ein Fehler gleichgültig zu seyn gegen Lob und Verachtung, nur der allerhöchste Grad des Genies kann mit dieser Gleichgültigkeit bestehen.

Ausschweifende Lobserhebungen können das Genie unterdrücken, dadurch wird eine grenzenlose Selbstbegnügsamkeit erweckt, die den Menschen von grössern Bestrebungen abhalten kann.

Der Mißbrauch der Regeln ist eine dritte Ursach von der Unterdrückung des Genies, nämlich eine blinde Anhänglichkeit an dieselben.

Aberglaube unterdrückt das Genie, weil ein solcher Mensch dadurch von der Erleuchtung abgehalten wird. Ingleichen die unangenehme Lage unserer äusserlichen Umstände. Verborgene Fähigkeiten können durch solche Umstände verhindert werden, sich in wirklichen Handlungen zu zeigen.

Wir haben uns durch die ersten Bogen dieser Schrift mit Ungeduld durchgearbeitet, in Hoffnung, daß der Verfasser vielleicht in der Folge erträglicher werden möchte; aber er ist sich bis zu Ende gleich geblieben. Ueber diese Materie haben wir bereits schon so viel vortrefliche Schriften, daß man von einem Manne, der sich unterfängt in unsern Zeiten davon zu schreiben, schlechterdings nichts mittelmäßiges erwartet, geschweige dann ein solches Produkt, wie das gegenwärtige ist. Wir müssen unsern Lesern sagen, daß sie nach dem gelieferten Auszuge das Werkchen noch zu gelinde beurtheilen werden, weil hier die unausstehlichen und oft bogenlangen leeren Deklamationen weggelassen sind, die der Verf. vor Ausführung seines Plans ansieht. Wir haben nur die Hauptsache angeführt, die allerdings

dings gut hätte bearbeitet werden können, wenn der V. ihr gewachsen gewesen wäre. Eben die Vorrede, darinne er angiebt, was er leisten wolle, die Ueberschriften der Kapitel, und dann die belehrende Mine, die er überall annimmt, machte uns aufmerksam, daß wir diese Schrift hervorzogen. Wir sind aber, eben wegen der grossen Erwartung, die der Verf. von sich erweckte, mit einem üblen Humor von einigen Stunden gestraft worden, da wir sehen musten, daß am Ende alles nur sich mit einem Geräusch von Worten endigte. So wie es einem aufmerksamen Zuhörer etwa geht, wenn er einen schönen Schrift-Text von einem elenden Prediger erbärmlich verhunzen hören muß, von dem er recht viel Erbauung erwartete. Dieses soll kein Machtspruch seyn; wir wollen zum Beweis einige Hauptpunkte etwas näher beleuchten.

Bis Seite 14. hatten wir immer Hoffnung zu einer guten Ausführung. Hier kam der Begrif vom Beobachtungsgeist vor, der in dieser ganzen Lehre von der Erfindung sehr wichtig seyn muste, und worauf wir uns nach der erregten Erwartung des Verf. zum voraus freuten. Vorausgesetzt, daß der Verf. zu erweisen suchte, daß der Beobachtungsgeist eine Haupteigenschaft eines Genies sey: so hätte man etwa folgendes, oder etwas dem ähnliches ohne ungebührliche Forderung erwartet. Daß er uns in einer kurzen theoretischen Betrachtung mit den verschiedenen Arten des theoretischen sowohl als des praktischen Beobachtungsgeistes bekannt gemacht hätte. Daß er den Unterschied einer blossen Entdeckung, von einer mit Gegenwart

wart des Geistes gemachten Beobachtung, gezeiget hätte, und dann wie dieser Beobachtungsgeist in den Künsten sowohl als in andern Wissenschaften in grossen Geistern gearbeitet hat; das letzte besonders würde ein interessantes Stück seiner Betrachtung ausgemacht haben, und würde zugleich ein pragmatischer Beweis seines Hauptsatzes gewesen seyn, daß der Beobachtungsgeist eine nothwendige Eigenschaft eines grossen Geistes sey. Irgend so etwas, sag ich, hätte man erwartet. Was giebt uns aber der V. dafür? Erst eine Erklärung: „der Beobachtungsgeist besteht in einer Fertigkeit die Natur und die Verhältnisse der uns umgebenden Dinge durch eine anhaltend aufmerksame Betrachtung zu erforschen.„ Dies ist gut. Aber nun gleich eine Demonstration hinter drein. „Da es gewiß ist, daß der Erfinder die verschiedenen Gegenstände seiner Untersuchung von allen möglichen Seiten betrachten müsse, um auf neue Entdeckungen zu kommen: so sieht man leicht, daß der Beobachtungsgeist ihm zu seinen Absichten unentbehrlich sey.„ Würde nicht jeder vernünftige Leser ihm einen solchen Beweis geschenkt haben, der weiter nichts sagt, als eine Sache zweymal setzt. Nun wird das Nämliche a contrario bewiesen folgender Maassen. „Wollte er nur mit umherflatternden Augen die Scenen der Welt betrachten u. s. w., so würden gewiß seine vermeinten Entdeckungen unvollständig und fehlerhaft ausfallen.„ Nun hierauf wieder ein Hingegen, so kommt der ganz erste Gedanke wieder mit andern Worten zum Vorschein. „Wenn hingegen ein Mann mit unermüdetem Fleiße die kleinste Verschiedenheit der beobachteten Gegenstände unter-

ſucht, u. ſ. w. ſo können wir von ihm alles erwarten.„ — Nun eine wichtige Folge! welche dieſe iſt: „Zum Beobachtungsgeiſte wird alſo Geduld erfordert.„ Und denn, damit das Ding recht praktiſch wird, ein Wunſch: „Möchten doch alſo Eltern und Lehrer ihren Zöglingen — das Geſchäfte der Beobachtung gleich wichtig und angenehm machen.„ Dieſer Wunſch nimmt über eine ganze Seite ein, und damit, geh hab dich wohl Beobachtungsgeiſt! Iſt das nicht unausſtehlich? Wir müſſen hier noch eine Erinnerung machen, ehe wir zum Folgenden fortgehen. Seite 4. ſcheint es, als wenn der Verf. die Nachahmung von aller Erfindung ausſchlieſſen wollte. „Der den Namen eines Genies verdienen will, heißt es, muß wenigſtens in einer Art Erfinder werden, wenn man ſeinem Geiſt einen höhern Platz anweiſen ſoll, als derjenige iſt, den wir glücklichen Nachahmern einräumen.„ Wie oft haben nicht dramatiſche Dichter den Hauptſtoff eines Stücks beybehalten und eine neue Fabel dazu gemacht, oder haben den Geiſt des Stücks beybehalten und einen andern Stoff gewählt? Was war Voltairs Semiramis anders, als eine Nachahmung von Shakeſpear's Hamlet. Will man ihm wegen dieſer glücklichen Nachahmung einen geringeren Platz als einem erfinderiſchen Genie anweiſen? Oder ſollte die Baukunſt, weil ſie die Natur nicht nachahmen kann, und alſo auch nicht Nachahmerin, ſondern Erfinderin ihrer Formen iſt, darum eine gröſſere Würde haben, als die Skulptur oder Mahlerey, welche letztern Nachahmerinnen der Natur ſind?

Eben ſo unbefriedigend iſt das Folgende, wo der Verf. die Einbildungskraft als eine Eigenſchaft des Genies

nies betrachtet. Was er S 27. von einem Redner sagt, der einem Fürsten eine Leichenpredigt hält, was ihm da die Einbildungskraft vor Dienste leisten müße, ist leere Deklamation. So würde es nämlich der Verf. angreifen, wenn er dieser Leichenprediger wäre, weiter heist es nichts, und da müste denn also vorausgesetzt werden, daß er ein solches Genie sey, wovon die Rede ist. Kräftiger würde sein Vortrag geworden seyn, wenn er die Werke grosser Geister, Künstler und Dichter aufgelöst hätte, wenn er den Beytrag ihrer Einbildungskraft zu ihren Erfindungen im Ganzen und in einzelnen Theilen ihrer Werke vor Augen gelegt, und aus diesem zuletzt den Leser von selbst den Schluß hätte machen lassen, daß dieses das Haupttalent eines jeden Künstlers und Dichters sey. Das zuvor angezeigte Buch des Beattie könnte ihm hierinne zum Muster dienen.

Das ganze Raisonnement S. 40, „woher der Vorsatz, ein Erfinder zu werden, entstehe,„ ist unerträglich. Daß man überhaupt nur eine solche Frage aufwerfen kann, ist schon sonderbar, eben so sonderbar und unerheblich, als wenn man eine Abhandlung darüber schreiben wollte: Woher der Vorsatz bey einem Menschen komme, ein Töpfer oder Schuhmacher zu werden? Und nun wollte ich da die Bestimmungskunst des Verf.' mit seinen eigenen Worten folgender Gestalt anwenden. Wenn einer den Entschluß gefaßt hat, ein Töpfer oder Schuster zu werden, und man fragt, wie dieser Entschluß in seine Seele gekommen sey; so müssen zwey Fälle unterschieden werden. Der Mann, von dem wir reden, hat entweder schon das

Hand-

Handwerk durchgedacht, und die Grenzen und schwachen Seiten desselben kennen gelernt, so wie die guten Seiten desselben, oder er ist noch nicht damit bekannt. Im ersten Fall entsteht der Entschluß, ein Töpfer oder Schuster zu werden, ganz natürlich, wenn er das Gute des Schusterhandwerks betrachtet, oder die Lücken in diesem Handwerke, die er ausfüllen, und also ein erfinderischer Schuster werden kann. Wenn wir hingegen den andern Fall annehmen, wenn wir einen jungen Menschen vom Schusterhandwerk vielleicht schon in seinen jüngern Jahren reden hören, welchen Triebfedern werden wir wol da den grossen Vorsatz zuschreiben können? Kam vielleicht jener Vorsatz mit dem jungen Schuster als eine eingepflantzte Idee auf die Welt? Begleitete er ihn etwa in die Wiege, und aus der Wiege auf den Arm seiner Wärterin, und so weiter durch alle Scenen seines jugendlichen Lebens, bis er sich endlich zuletzt der Seele seines Eigenthümers in seinem ganzen Putz darstellte, und die schleunigste Ausführung foderte? Ich zweifle sehr, daß in unserem Jahrhunderte irgend jemand mit einer solchen Erklärung zufrieden seyn würde; denn es bliebe noch immer die Frage übrig, wie denn der gedachte Vorsatz in die junge Seele des Kindes gekommen sey, noch ehe dieses Kind aufhörete Embryo zu seyn? Freylich war es sonst leichter, solchen philosophischen Fragen ein Genüge zu thun. Als man noch die Wärme aus einer warmmachenden, und die Kälte aus einer kaltmachenden Materie erklärte; da hätte auch bey unsrer Frage nur eine gewisse qualitas occulta der Seele vorgeschoben werden dürfen, und die Erfahrung wäre glücklich erklärt

ge-

gewesen. Da aber jene genügsame Zeiten vorbey sind; so sey es mir erlaubt, die merkwürdige Erscheinung, von der wir reden, aus der Natur des Menschen und aus dem gewöhnlichen Gange seiner Begierden zu erklären. Nur drey verschiedene Absichten der menschlichen Entschlüsse lassen sich denken. Der Mensch bleibt nämlich entweder den Vorschriften der Natur getreu, das heißt, er sucht durch seine Kräfte das Glück des menschlichen Geschlechts zu befördern; oder er entfernt sich von diesen heilsamen Lehren. Den letzten Fall will ich gleich weiter zergliedern, wenn ich nur von dem ersten noch ein paar Worte gesagt haben werde. Man erzähle dem Kinde Beyspiele von edeldenkenden Schuhmachern, die durch ihre gemeinnützigen Erfindungen Wohlstand und Glückseligkeit befördert haben. Durch solche Erzählungen wird die Einbildungskraft des Zöglings erhitzt; kein Wunder, wenn er sich das Loos jener Männer wünscht, wenn in ihm der Gedanke aufsteigt, so wie jene Männer zu arbeiten und zu erfinden. Im letzten Fall sucht er entweder seinen Eigennutz zu befördern, oder andern Menschen zu schaden — Doch ich höre auf, Unsinn mit Unsinn zu parodiren. Wer fähig ist, solche Fragen aufzuwerfen, dem mag die Antwort zur Strafe gefallen. Ein Fehler, der durch die ganze Schrift herrscht, wird auch hier jedem einleuchten, nämlich ein unnöthiger Aufwand von Wortgepränge bey unbedeutenden Sachen.

Seite 95. ist die fruchtbare Materie vom philosophischen Genie auf eine eben so armselige Art behandelt worden. Es sind die allgemeinsten logischen Arbeiten,

auf

auf den Begriff eines Genies angewandt, und sagt im Ganzen weiter nichts als dieses: wer Begriffe, Urtheile, Schlüsse machen kan, ein solcher Mann ist ein philosophisches Genie. Guter Kleinjogg! und ihr übrigen Männer von geradem Verstande, so ist denn euer philosophisches Genie, wofür wir so viel Achtung haben, mit einemmale dahin.

Ganz falsch ist die Anmerkung S. 144. so wie sie unbestimmt da steht, daß die Produkte eines Menschen, dem es sauer worden ist, höher zu schätzen sind, als eines andern, der sich gleichsam nur im Schoosse der Natur wiegen durfte. Nach dem Maaßstabe müste vielleicht des Herrn Verf. Schrift auch mehr werth seyn, als ein sinnreiches Epigramm von zwey Zeilen von Käſtnern, oder ein kleines Gedichtchen von Gleim. Wer mir diese gegen das Buch des Herrn W. vertauschen wollte, und wenn es auch in ganz Franz gebunden wäre mit vergoldetem Schnitt, zu dem würde ich sagen: er hat Lust zu betrügen.

Eben so elend schließt sich die Abhandlung, die den prächtigen Titel führt: Einfluß des Charakters auf Genie. Was für reichen Stoff bietet hier nicht die Geschichte dar, um etwas Gutes zu sagen! (von neuem ist ganz die Rede nicht) Alles läuft da hinaus, daß Menschenliebe und Genügsamkeit das Genie leiten sollen. Vom eigentlichen Einfluß des Charakters auf das Genie, findet man ausser der Ueberschrift nichts.

III.

Gedanken von dem wahren Grunde des Daseyns des Bösen in der Welt; oder Versuch eines Erweises, daß der allervollkommenste Schöpfer keinen einzigen sündlich gewordenen Geist aus der besten Welt habe auslassen können; herausgegeben von S. T. v. E.

152 S. gr. 8.

Breslau bey Korn 1779.

Die ganze Abhandlung ist in drey Abschnitte eingetheilet. Der erste zeigt die Veranlassung, die der Verf. dazu gehabt hat, die wir füglich weglassen können, weil sie den Leser wenig interessiret. Der zwote liefert den Hauptbeweis, und der dritte enthält einige Folgen aus dem Vorhergehenden.

Wer den ganzen Beweis kurz übersehen will, findet alles in folgenden Sätzen.

1) Die Geisterwelt ist die eigentliche Hauptabsicht Gottes bey der Schöpfung gewesen.
2) Es war nur eine Reihe von endlichen Geistern möglich.
3) Die ganze Schöpfung Gottes wäre unvollständig, voller Lücken und mangelhaft gewesen, und es wäre also nicht die beste Welt erschaffen worden, wenn GOtt sie nicht alle wirklich gemacht hätte.
4) GOtt konnte keinen einzigen endlichen Geist auslassen, weil sie alle von ihm nicht anders als

gut

gut kommen konnten, und die Hervorbringung der bösesten nicht nur zur Vollständigkeit des Ganzen gehörte, sondern auch die Offenbarung seiner Liebe, Weisheit und Kraft in der Regierung der Welt, und schönsten Durchsetzung aller seiner sich vorgesetzten Endzwecke, nur desto herrlicher ins Licht gesetzt wurde (S. 42.)

Dieses sind nach dem zwoten Abschnitt die eigentlichen Ursachen der göttlichen Zulassung des Bösen in der Welt, welche der Herr Verf. folgender Gestalt zu erweisen sucht.

1) GOtt hat erschaffen müssen, und hat die Schöpfung nicht unterlassen können, vermöge seiner innern höchsten Vollkommenheiten, weil die Schöpfung etwas gutes war. (S. 27.)
2) Wollte Gott schaffen, so muste er nothwendig das allerbeste Werk machen, wodurch er sich in seiner ganzen Grösse offenbarte. Diese Welt ist also die beste, weil sie Gott erwählet hat.
3) Hat er aber die beste Welt erschaffen, so hat er auch nothwendig das Ganze erschaffen, d. i. alles nur mögliche Gute zur Wirklichkeit bringen müssen, ohne das allergeringste von dem, was möglich war, auszulassen. Zwar nicht in der Körperwelt, (S. 31.) sondern vielmehr in der Geisterwelt. (S. 31.) Diese hat Gott ganz, d. i. alle nur mögliche Geister, ohne einen einzigen davon auszulassen, oder auslassen zu können, erschaffen müssen.

Um dieses zu beweisen, müssen erst folgende Sätze, als ausgemacht vorausgesetzt werden.

a. Unsere Seele ist ein Geist und unmaterielles Wesen.

b. Alle Geschöpfe sind von einander unterschieden, und müssen es seyn, per princip. indiscernibilium.

c. Die göttliche Weisheit hat sich besonders dadurch in der Körperwelt in allen Arten von Geschöpfen verherrlichet, daß sie immer stufenweise von den grössern zu den geringern hinab, und von den geringeren zu den grössern hinauf zu steigen pflege.

d. Diese stufenweise eingerichtete Verschiedenheit ist ohnstreitig auch im Reich der Geister anzutreffen, daß immer einer grösser und vortreflicher, als der andere ist.

Dieses vorausgesetzt, wird geschlossen:

1) Daß nur eine Reihe von endlichen Geistern möglich. Denn die Geister

a. sind vollkommene und ganz unzusammengesetzte Wesen, die mit einer Kraft zu denken versehen sind, sich die Welt, deren Theile sie mit sind, vorzustellen, und die Endzwecke Gottes in derselben zu erreichen. Da sie aber

b. alle von einander verschieden sind, und der Unterschied immer worinne gegründet seyn muß, da eins etwas besitzt, was das andere nicht hat; so muß

c. der Unterschied des einen von dem andern entweder darin liegen, daß sie Monaden sind, also in Absicht ihrer Substanz, oder in Absicht ihrer Kraft. Nun können sie aber

d. ohn-

d. ohnmöglich in Absicht ihrer Substanz verschieden seyn, denn da sind sie alle mere simplicia. Folglich muß der Unterschied des einen von dem andern nur

e. in Absicht ihrer Kraft Statt haben; und zwar nicht darinne, daß sie sich die Welt vorstellen, und die Endzwecke des Schöpfers erreichen und dadurch glücklich werden; dieses ist wieder allen Geistern gemein: sondern daß diese ihre Kraft stufenweise von einander verschieden ist, eine immer grösser als die andere. Die Stufen und Grade ihrer anerschaffenen Kraft und Vermögens, machen also blos den Unterschied bey ihnen aus. Daher kan man behaupten, daß es

f. auch nur eine Reihe von endlichen Geistern gebe, und geben könne.

2) Gott hat diese ganze Reihe von endlichen Geistern wirklich erschaffen, ohne einen einzigen davon auszulassen, oder auslassen zu können. Denn

a. alle diese Geister sind gut, so fern sich solche der göttliche Verstand vorgestellet hat, und so fern sie aus den Händen ihres Gottes gegangen sind.

b. Da das Ganze, so aus lauter guten Theilen besteht, besser ist, als das, was nur einige davon in sich faßt: so muß auch nothwendig Gott dieses Ganze dem andern vorgezogen haben, indem er die beste Welt so wol hat schaffen können, als wollen.

c. Da die endlichen Geister darinne von einander unterschieden sind, daß die Kraft und das Vermögen des einen immer grösser oder geringer ist,

als des andern: so hat Gott ohne Zweifel den höchsten ersten vollkommensten endlichen Geist erschaffen; aber auch den allergeringsten. Denn er wollte und konnte aus der besten Welt theils nichts weglassen, was etwas Gutes war, theils aber wollte er dadurch zeigen, daß man ihn auch durch die allergeringste Kraft verherrlichen könne, und daß ein solcher durch treuliche und rechtmäßige Anwendung seiner mitgetheilten Kräfte, eben sowol zu seiner Glückseligkeit gelangen könne, als ein grösserer.

Ja, da es ausgemacht ist,

d. daß die regelmäßige Vollkommenheit einer Art von Geschöpfen, oder einer Reihe von Dingen, in dem gleichmäßigen stufenweisen von einander entfernten Abstande des einen von dem andern bestehet, und daß solche, da sie in der Körperwelt allenthalben sichtbar ist, auch wol vorzüglich in der Geisterwelt Statt haben werde: so muß die Proportion und Ordnung, die sich zwischen 1. 2. 3 befindet, nothwendig von dem ersten bis zu dem letzten fortgehen. Ja es muß in dem Verstande, der die Proportion zwischen den ersten Gliedern der ganzen Reihe eingesehn hat, sehr leicht seyn, solche bis auf das allerletzte Glied einzusehn, sich vorzustellen und gleichmäßig fortzusetzen, folglich die ganze Summe und das gleichmäßig fortlaufende Verhältniß aller dazu gehörenden Theile zu bestimmen.

Und

Und da nun

c. Gott dasjenige Weſen iſt, welches ſich nicht nur alle mögliche gute Dinge vorſtellt, ſondern auch die Kraft hat, ſolche zur Wirklichkeit zu bringen: ſo hat er auch die ganze Reihe von endlichen Geiſtern, davon immer der vorhergehende von dem nächſtfolgenden durch den allermöglichſt geringſten Abſtand nur entfernt war, nicht nur erkannt, ſondern ſie auch in dieſer beſten Welt zur Wirklichkeit gebracht, und bringen müſſen. Und folglich

f. hat er aus derſelben nicht den allergeringſten Geiſt auslaſſen können; weil ſonſt die Welt nicht die beſte, und die Leiter verſtümmelt geweſen wäre.

Und da nun der allervollkommenſte Schöpfer der Welt

g. einen ſo wichtigen Grund zur Hervorbringung aller nur möglichen endlichen Geiſter, nämlich die Vollkommenheit des Ganzen gehabt hat; ſo hat ihn ein zufälliger Nebengrund, einige ſeiner vernünftig freyen Geſchöpfe, die blos aus ihrer eignen Schuld, die ihnen anerſchaffenen Fähigkeiten und Kräfte, nicht nach ihrer Pflicht und Schuldigkeit ſo anwandten und gebrauchten, wie ſie es hätten thun können und ſollen; ja die nachhero die zu ihrer Rettung ertheilten Gnadenmittel verachtet haben, ſie von der ihnen ſonſt zu erhalten möglichen Seligkeit auszuſchlieſſen, und das Ganze ohne Auslaſſung einiger, oder auch nur eines einzigen ſeiner Theile

hervorzubringen, und durch die Schöpfung darzustellen, nicht abhalten können.

Denn es konnte den Schöpfer der besten Welt von Hervorbringung des ganzen Reichs der Geister überdem noch

aa. weder die vorhergesehene Möglichkeit des Falls und Sündlichwerdung einiger Glieder und einzelner Theile desselben abhalten. Denn davon ist kein endlicher Geist ausgenommen, und er hätte sonst gar keinen erschaffen müssen.

bb. Noch die von Gott vorhergewuste wirkliche Unterlassung seiner Pflichten und Ausübung böser Handlungen. Weil ein jeder endlicher Geist

α. so wol aus der Hand Gottes vollkommen gut kam, und das hinlängliche Vermögen besaß, lauter Gutes zu thun, als auch die kräftigsten Bewegungsgründe dazu hatte, und also sein Fall dem Schöpfer nicht zugerechnet werden kan;

β. Gott aber durch Auslassung eines einzigen Gliedes, aus der ganzen Kette derselben, sein Schöpfungswerk unvollständig gemacht haben würde,

γ. und sich den Vorwurf hätte machen können: Er hätte die schlimmsten Geister darum ausgelassen, weil sie ihm zu listig und zu mächtig gewesen wären, daß er seinen Endzweck nicht würde haben erreichen können;

δ. nun aber sagen kan, was David sagt: Wenn Menschen wider dich wüthen, so legst du Ehre ein;

ε. Ueberdem in einer Welt, darinne Böſes und Gutes beyſammen iſt, ſich viel mehr göttliche Eigenſchaften offenbaren können.

Bis hieher gehet der eigentliche Beweis des Verfaſſers. Nun folgt die Widerlegung eines Einwurfs, den er ſich ſelbſt machte. Nämlich, da die einfachen Weſen an ſich indiſcernibilia ſind, ſind es denn die Monaden der Körper auch? und wenn das iſt, wie ſind denn dieſe von einander unterſchieden? Hierauf wird ſo geantwortet. Der Stoff der Körper beſteht nur in unſern Gedanken aus Monaden, keinesweges aber in der Sache ſelbſt; man mag ſie theilen, ſo lange man will, ſo bleiben es immer noch Körper und Theile eines Körpers. Geht man weiter, ſo geſchiehts nur in Gedanken.

Da im obigen Beweiſe auf die Immaterialität der Seele gebaut wurde, ſo findet der Verf. für nöthig, ſich noch auf den Beweis derſelben wider die Materialiſten einzulaſſen, (S. 46.) ob er gleich vom Anfang ſich materialiſtiſch denkende Leſer verbat.

Das Denken iſt ihm ein Hauptmerkmal der Einfachheit. Denn

1) denken und einfach ſeyn, iſt kein Widerſpruch.
2) Einfache Weſen ſind die tauglichſten zum Denken,
   a. weil ein denkendes Weſen in einer ungeſtörten Ruhe (quies pura) ſich befinden muß. Ein zuſammengeſetztes Ding iſt in einer beſtändigen Unruhe. Der eine Theil will dahin, der andere dort hinaus — Dies müſte die Seele auch empfinden, und zum Denken ungeſchickt werden. (S. 47.)

b. Sollte Gott dem einfachen Wesen nicht eben so gut, als einem zusammengesetzten, die Kraft zu denken haben mittheilen können?

c. Die Erfahrung beweist, daß ich ein stets determinirtes Ich bin, ein semper vnum idemque sey und bleibe. Ich komme mir in der folgenden Zeit nicht als ein fremdes Ich vor.

Das geht bey einem zusammengesetzten Wesen nicht an. Denn da könnte man fragen: welcher Theil dieser Masse mein Ich sey? welches in mir denkt und will u. s. w. Ist es bald jener, bald dieser Theil, so ist es kein vnum idemque, sondern ein diuersum quid, ein aliud. Solches ist aber wider die Erfahrung und die Natur der Sache.

Ist es nur ein einfacher Theil dieses zusammengesetzten Wesens, der da denkt, wozu sind die übrigen? Es denkt also kein Compositum, sondern ein Simplex. Denken sie aber alle, so scheint es erstlich wider die Erfahrung zu seyn, daß denken, wollen, verlangen ꝛc. durch so viele verschiedene Theile, ohne alle Stöhrung und Hinderung erst hindurch gehn müsse. Viele Dinge müssen beym Denken aufs schnelleste zu einem Eins gebracht werden.

Die Materie nutzt sich ab; wenn es also Seele wäre, so müsten

a. entweder immer neue Theilchen hinzukommen; wie könnte sie aber immer das nämliche Ich seyn? Die ersten Begriffe würden entweder sehr verstümmelt wieder hervorkommen, oder gar verlöschen.

b. Oder

b. Oder die Theile würden nicht wieder erſetzt; ſo würde die Seele ihr Vermögen zum Denken endlich gar verliehren.

c. Oder es müßte ein ſolcher Stoff dazu genommen ſeyn, der gar keinen Abgang litte, welches aber wider alle Begriffe und Erfahrung läuft, die wir von der Materie haben. (S. 53.)

Folglich ſey es beſſer bey der Einfachheit der Seele ſtehen zu bleiben.

Beym Beſchluß dieſes Abſchnitts wird auſſer der Einſchränkung und Freyheit des Menſchen noch eine dritte Urſach des Falls angenommen, nämlich der einem jeden vernünftigen Geiſte eingeprägte Trieb, immer nach einer höheren, ja nach der höchſtmöglichen Glückſeligkeit zu ſtreben. (S. 59.)

Der dritte Abſchnitt enthält einige Anmerkungen und Folgerungen aus den vorhergehenden Sätzen. Um auch hier unſere Leſer mit der Denkungsart des V. bekannt zu machen, wollen wir dieſe kurz anzeigen.

1) Aus den angeführten Sätzen läßt es ſich einſehen, warum Gott nicht Gute ſtatt der Böſen erſchaffen habe.

2) Sie machen die ganze Lehre der Chaldäer, Egyptier und Manichäer von einem guten und böſen Gott, unnütz und thöricht.

3) Sie geben der Lehre von der Prädeſtination einen tödtlichen Streich. (S. 63.)

4) Sie beſtätigen die Unſterblichkeit. (S. 65.)

5) Durch

5) Durch sie wird die Meynung derer widerlegt, welche glauben, daß Gott keinen einzigen endlichen Geist erschaffen habe, den er nicht zuletzt glücklich machen werde. (S. 70.)
6) Und es ist nunmehro der Vernunft die Fortpflanzung und Zurechnung des Falls nicht widersprechend. (S. 77.)
7) So wie die Lehre von der Genugthuung des Stifters der christlichen Religion nun der Vernunft desto mehr einleuchten muß.
8) Mögliche Vorstellungsart von dem Rathschluß Gottes, endliche Geister zu erschaffen.
9) Etwas von den übrigen gefallenen Geistern.
10) Ende der Welt.

Es ist sichtbar, daß dieser Beweis hauptsächlich sich auf diese zwey Sätze stützt: Einmal, daß die Welt und insbesondere die Geisterwelt unvollständig seyn würde, wenn Gott einen einzigen endlichen und hernachmals sündlichgewordenen Geist aus der Kette der Geister habe auslassen und nicht erschaffen wollen. Zweytens, daß die endlichen Geister in den Stufen und Graden ihres anerschaffenen Vermögens von einander unterschieden seyen. Der erste ist eine genauere Bestimmung dessen, was Leibnitz in dem ersten Theil der Theodicee §. XXV. ff. also ausdruckt: „das moralische Böse will Gott nicht anders zulassen, als unter dem Titel des sine quo non, oder der bedungnen Nothwendigkeit, die es mit dem Besten verknüpft.„ Noch mehr stimmt es mit dem überein, was Bilfinger

ger de origine et permissione mali moralis gründlich ausgeführt hat. Seine Gedanken sind ohngefehr diese. Man gedenke sich den weisesten Urheber eines Werkes, man setze, daß sein Werk auf verschiedene Art möglich, unter den mancherley möglichen Arten aber sey eins das Beste; jedoch von einer solchen Beschaffenheit, daß in der Folge in einem seiner Haupttheile grosse Mängel sich ereignen, die zwar hätten können vermieden werden, aber durch deren Verhinderung, wenn sie wirklich geschehen wäre, solche Dinge hätten ausbleiben und wegfallen müssen, die gerade das Werk zum besten und vortreflichsten in seiner Art machen. Dann fragt es sich: Ob der weiseste Urheber gewollt habe, daß diese Mängel herausbleiben sollten? Freylich hat er dieses gewollt, und hat es im ganzen Ernst gewollt, aber verhältnißmässig und bedingungsweise. Wenn das beste Werk mit Auslassung dieser nachfolgenden Mängel möglich gewesen wäre, so würde er dieses Werk ohne Anstand vollführet haben. Da dieses aber nicht war, so konnte er diese Mängel, die er an und für sich ausser der Verknüpfung mit den andern überwiegenden Vollkommenheiten ernstlich verabscheute, in dieser Verknüpfung, da er das bestmögliche endliche Werk zu Stande bringen wollte, nicht auslassen, nicht vermeiden. In dieser Verknüpfung befanden sich endliche Geister, die in Absicht auf ihren Verstand irren, und in Absicht auf ihren Willen fehlen konnten, wirklich sündigten und dadurch das moralische Uebel einführten. Sollte also das letztere vermieden werden, so hätte die Ursache removiret werden müssen, so hätten endliche Geister aus der Reihe der Dinge wegbleiben müssen.

Wäre

Wäre aber eine solche Verknüpfung der Dinge, darinne gerade das vorzüglichste Stück fehlt, die beste und vorzüglichste gewesen? Man vergleiche in dem angeführten Buche §. 231. 236. 239. 271. 317. ff.

Was den zweyten Satz betrifft; so müssen wir folgendes dabey erinnern. 1) Der Herr Verf. sucht ihn zu beweisen aus dem Princip des Nichtzuunterscheidenden, (denn der andere Beweis, aus den übrigen Reichen der Natur hergenommen, ist analogisch und wirkt Vermuthung;) und behauptet, daß der Unterschied der Geister nicht liege in ihrer Substanz, sondern in ihrer Kraft. Was ist aber die Substanz ohne Kraft, besonders wenn sie wirklich ist? und bey einem einfachen Wesen? will man da die Substanz von der Kraft unterscheiden, so behält man in Gedanken nichts deutlich zu denken übrig. Wir würden daher den ersten Satz, daß die Geister ihrer Substanz nach nicht verschieden wären, ganz weggelassen, und nur schlechthin gesagt haben, sie sind nach gewissen Bestimmungen ihrer Kraft von einander unterschieden, wie sich der Verf. lit. (e.) ausgedruckt hat. 2) So scharfsinnig der Grund, welcher hier angegeben wird, auch immer seyn mag, daß Gott darum das moralische Uebel nicht habe verhindern können, weil sonst Lücken in der Reihe der Geister entstanden seyn würden, wenn er die in der Folge sündig gewordenen habe herauslassen wollen; so scheinet es doch nicht, daß der Einwurf gänzlich dabey verschwindet, den der V. dadurch zu heben gesucht hat. Denn es ist ein Unterschied unter der physikalischen und moralischen Vollkommenheit der Welt überhaupt, und insonderheit der Geisterwelt.

ſterwelt. Jene beſteht freylich in der Vielheit der Kräfte, die dem Grade nach verſchieden ſind. Dieſe aber in der Uebereinſtimmung der Wirkungen zu einem beſtimmten Zweck. Dieſer Zweck iſt in der Geiſterwelt die Glückſeligkeit der vernünftig freyen Kreatur. Je mehr derſelbe erreicht wird, deſto beſſer, deſto vollkommener iſt eine moraliſche Welt, und je weniger derſelbe erreicht wird, deſto mehr entfernt ſie ſich von ihrer Vollkommenheit, deſto unvollkommener iſt ſie ſelbſt. Die Nichterfüllung dieſes Endzwecks iſt ein Uebel und zwar ein moraliſches Uebel. Die Abweſenheit einiger Glieder in der Kette der Dinge iſt Mangel oder phyſiſches Uebel. In wie fern aber durch Weglaſſung einiger Glieder in der Reihe der endlichen Geiſter, die moraliſche Vollkommenheit der Welt erreicht werden kann, in ſo fern ſtimmt dieſes mit den Geſetzen der Weisheit überein, als welche ein kleineres Uebel dem gröſſeren vorzieht. Und das iſt es, was der Hr. Verf. noch hätte betrachten müſſen, wenn der Einwurf ſeines Gegners gänzlich hätte entkräftet werden ſollen. Läßt uns doch die Vernunft ſchon ſchlieſſen, daß es zur Vollkommenheit der Stadt Gottes in jenem Leben gehöret, daß die Rebellen und laſterhaften von ihr ausgeſchloſſen ſeyn müſſen, damit die Glückſeligkeit der Tugendhaften und guten Bürger vollkommen ſeyn, und ſie ihre Glückſeligkeit in ungeſtörter Ruhe genieſſen mögen. Beſſer würde es allerdings ſeyn, wenn nicht ein einziges Glied ausgeſchloſſen werden dürfte. Allein die vollkommene Glückſeligkeit der guten Bürger macht dieſe Ausſchlieſſung der laſterhaften nothwendig.

Wenn der Verf. unter andern zu den Gründen der Rechtfertigung Gottes bey Zulassung des Bösen noch hinzusetzt, daß sich Gott den Vorwurf hätte machen können, wenn er die schlimmsten Geister ausgelassen hätte, als hätte er es deswegen gethan, weil sie ihm zu listig und zu mächtig gewesen wären; und daß in einer Welt, darinne Böses und Gutes beysammen ist, sich viel mehr göttliche Eigenschaften offenbaren können: so wünschten wir, daß er dieses weggelassen hätte. Das erste ist viel zu menschlich und zu klein, als daß es sich von einem Schöpfer der Kreatur sollte denken lassen. Das zweyte hat auch längst schon seine Abfertigung erhalten, daß es nicht als ein Grund von Seiten Gottes, das Böse zuzulassen, kann angesehen werden.

Die Folgen, die der Herr Verf. im dritten Abschnitt macht, haben wir grösstentheils schon in Leibnitzens und Vilfingers Schriften gelesen. Und was von der Immaterialität der Seele hier vorgetragen wird, ist auch schon oft genug gesagt. Seltsam aber ist es, daß der Verf. zu Anfang wider materialistisch gesinnte Leser protestiret und sie sich gänzlich verbittet, und doch hernach eine weitläuftige Refutation derselben mit anhängt. Wozu war dieses nöthig, wenn diejenigen es nicht lesen sollen, die darinne angegriffen werden?

IV. Bey-

IV.

Beyträge zur Geschichte des menschlichen Herzens ohne Vorrede und Dedication.

236 Seiten. 8.

Ohne Drucksort. 1780.

Der Verfasser will kein System liefern, er hält dieses nicht nur für sehr mühsam, sondern auch vor ziemlich unerheblich in Absicht des Nutzens, den ein solches System über das menschliche Herz haben würde. Doch hat er nach einer gewissen Ordnung seine Gedanken zu verbinden gesucht.

Empfindungen, Wirkungen des Verstandes und Wirkungen des Herzens müssen erst von einander unterschieden werden. Ein Gedanke ist die Vorstellung eines Dinges. Eine verwirrte Vorstellung heißt Empfindung. Die Fähigkeit eine verwirrte Vorstellung aufzuklären, heißt Verstand: und das Ding, das an der Verwirrung der Begriffe meistentheils Schuld ist, heißt das Herz. Unsere Vorstellungen werden durch die Sinne erregt. Und hierbey muß der Anfang der Beobachtungen gemacht werden.

Wir bemerken, daß einige Vorstellungen gerade auf die Seele losgehen, ohne ein gewisses Etwas zurückzulassen, das uns von ihrem Durchgang durch den Körper versicherte. Andere Gegenstände setzen alle unsere Organen in Aufruhr, und man kan sagen, daß das Herz durch äussere Gegenstände gerührt wird. Dies gilt vornämlich von Gegenständen, die uns interessiren,

und das ist das erste Phänomen, das hieher gehört. Das zweyte ist dieses: daß gewisse Vorstellungen entstehn, deren Verwirrung mit der Rührung des Herzens in gleichem Verhältniß stehet. Je einfacher und je abstrakter diese Begriffe sind, desto geringer wird die Rührung seyn. Bey einem hellen Gedancken wird das Herz gar nichts empfinden: aber wenn die Vorstellungen sich drängen, sich auseinander zu wickeln arbeiten, und eben dadurch immer mehr verwirren, denn fühlt man etwas im Herzen. Dieses kan auch durch die Phantasie geschehen. Es sind also folgende Punkte zu untersuchen.

Welche Gegenstände interessiren unser Herz? Wie wird von ihnen das Herz gerührt? Und was hat dies vor Einfluß in unsere Denkungsart und Handlungen? Die Beobachtungen der ersten Art machen den theoretischen, die Beobachtungen der andern Art den praktischen Theil dieser Abhandlung aus. (S. 10.)

Interesse ist, nach Hr. Garve, die Theilnehmung an jeder Sache, in so fern sie unmittelbar auf unsere Person, und auf diese allein einen Einfluß hat. Dies kan geschehen theils unmittelbar auf die Veränderung unsers äussern Zustandes, theils auf die Veranlassung unserer Handlungen. Wer nur von dem Einfluß der Dinge getrieben wird, den sie auf die Veränderung seines äusseren Zustandes, nicht auf die Veranlassung seiner Handlungen haben, der ist eigennützig.

Gegenstände, die uns also rühren sollen, müssen auf uns einen unmittelbaren Bezug haben, und zwar einen moralischen. Wenn die sittlichen Empfindungen

in

in uns rege werden, so nehmen wir an der Sache Antheil, in so fern wir Menschen sind, wir fühlen die Beziehung, die sie auf uns als Menschen überhaupt hat. Aber der allgemeine Antheil, den wir an einer Sache als Menschen nehmen, der aus unsern sittlichen Empfindungen herrührt, wird gemeiniglich durch den besondern Antheil, den wir nach der unterschiedentlichen Lage, in der wir mit einer Sache stehn, bekommen müssen, wo nicht ganz aufgehoben, doch geschwächt. Der engere Cirkel, in dem wir als Bürger, als Freund stehen, ist in dem grösseren eingeschlossen. Wenn ein Gegenstand von einer Seite auf unsere Leidenschaft, und auf der andern auf unser moralisches Gefühl wirkt, so hat gemeiniglich die Menschlichkeit verlohren, wenn sie ja noch gehört wird. Aber wann die Stimme der Leidenschaft sich mit der Stimme des Gefühls in einer grossen Seele vereiniget: dann erwarte man eine Handlung, die dem Herzen Ehre macht. Dies ist fast allein die Quelle aller grossen und schönen Handlungen. (S. 14.)

Was die Art und Weise betrifft, wie das Herz gerührt wird, so läßt sich dieses nicht erklären. (S. 15.) Es bleibt also nur die Frage übrig, was für Vorstellungen in unserer Seele erregt werden. Was hiervon zu sagen ist, betrifft ihren Ursprung, ihre Verwirrung und ihre Entwicklung.

Wenn der Gegenstand, der uns rührt, einen sehr nahen Bezug auf unser moralisches Gefühl hat, und wann seine Stärke nicht durch Leidenschaft geschwächt wird, so entsteht meistens keine andere Vorstellung, als von dem Gegenstande selbst. Im ersten Augenblick wenden wir unser Gefühl auf diesen Gegenstand an:

unsere Seele vergleicht die sittliche Empfindung, die in ihr aufwachte, mit dem gegenwärtigen Fall, und nun vervielfältigen sich ihre Begriffe, wozu noch immer andere Betrachtungen hinzukommen können, auch können Gedächtniß und Phantasie Ursach an der Verstärkung einer Vorstellung seyn, wenn ehedem gehabte Bewegungen wieder zum Vorschein kommen. Noch stärker wird die Verwirrung, wenn sich unser Gemüth in einer ausserordentlichen Lage befindet, harmonisch oder nicht harmonisch mit dem Gegenstande, der uns rührt. Besondere Disposition unserer Empfindungswerkzeuge, Lieblingsneigung, Laune, herrschende Ideen, können alles Ursachen der Verwirrung seyn; kurz, die Menge und Verschiedenheit der Vorstellungen, die unsere Seele bekommt, sind die Haupturſachen ihrer Verwirrung. (S. 21.)

Aber wie entwickeln sie sich wieder? So viel ist gewiß, daß es eine Wirkung des Verstandes ist, wenn unsere Begriffe wieder in Ordnung kommen. Die Ueberlegung vereiniget sich mit der Empfindung, und betrachtet das allgemeine oder besondere Interesse, das wir haben. Das Bild von dem Gegenstande und der Bewegung sondern sich ab, und die Bewegung höret auf. Wenn wir zwey entgegengesetzte Interesse fühlen, von denen das eine stärker ist als das andere; so wird das stärkere viel dazu beytragen, daß die Vorstellungen einfacher werden, indem es das schwächere verdrängt. Der Verstand vergleicht sie, aber gemeiniglich spricht er für das Herz. (S. 23.)

Der Einfluß, den diese Vorstellungen in unsere Handlungen haben, ist theils ein allgemeiner, theils

ein

ein besonderer. Nur von dem letzten ist hier die Rede, von dem Einfluß jener Vorstellungen nicht nur auf unsere Handlungen im gegenwärtigen Fall, sondern auch in unsere ganze Denkungsart.

Eine Handlung im Affekt ist diejenige, die wir in dem Augenblick vornehmen, da wir in Bewegung sind, und alle die verwirrten Begriffe unserer Seele noch in ihrer Gährung oder noch unentwickelt sind. Eine Handlung in einem solchen Zustande ist freylich nicht anzupreisen. Demohngeachtet ist der Einfluß des Affekts in unsere Art zu handeln kein Unglück. Er kan sehr wohl fortwähren, wenn der Affekt, die Verwirrung der Begriffe vorbey ist. In dem Augenblick wird selbst bey einer grossen Seele ihre Ueberlegungskraft durch den Druck neue Kräfte bekommen. Und der Augenblick, da alle Triebfedern ausserordentlich gespannt sind, ist oft zur Handlung sehr entscheidend. Und wenn auch schon der Affekt aufhört, so dauert doch das Interesse fort, das ihn erregt hatte, und wir handeln jetzt nach den entwickelten Begriffen nach deutlichen Vorstellungen, die wir vielleicht ohne Affekt nicht einmal bekommen haben würden. Ueberdies kan die sinnliche Bewegung in den Nebenbegriffen noch fortdauern, wenn sich nur der Hauptgedanke in einem hellen lichte zeigt. (S. 29.)

Auch im Affekt kan man nach Grundsätzen handeln. Diese Grundsätze sind nichts anders als in Regeln verwandelte sittliche Empfindungen. Bey der Annäherung der Gegenstände werden sie wieder in Empfindungen verwandelt, und wo das nicht geschieht, da hat er seine Kraft verlohren. Wahr ist es, daß man sich im Affekt oft betrügen kann. Daraus aber fließt

die Regel: Der Mensch, der seinen Grundsätzen oder Leidenschaften nicht trauen darf, der warte bis die Bewegung vorbey ist, dann handle er! Aber aus Grundsätzen tugendhaft handeln ohne dabey etwas zu empfinden, ohne gerührt zu werden, ist keines Menschen Sache. Soll aber unser Interesse nicht geschwächt werden, so darf man es nicht allzuweit ausdehnen. Dieses geschieht, wenn wir den Zirkel unserer besondern Pflichten und Verbindungen so weit ausdehnen wollen, als den Zirkel unserer allgemeinen. Da wird der Antheil, den unser Herz an jenen nimmt, geschwächt, ohne daß diese etwas dabey gewinnen. (S. 32.) Eine Philosophie, die uns lauter Weltbürger, lauter Menschenfreunde schaffen will, ist nichts als ein sehr schöner Traum.

Das Interesse also, das unsere Handlungen bestimmt, wird immer stärker, je näher und unmittelbarer der Bezug ist, den es auf uns hat. Daraus wird sich nun erklären lassen, was Tugend des Herzens ist. Eine Fertigkeit gut zu handeln, das heißt, in allen Fällen just so zu handeln, wie man nach den Gesetzen der Gerechtigkeit, das ist, einer klug angewandten Menschenliebe, handeln sollte, heißt im allgemeinen Verstande Tugend. Um aber zu zeigen, wie viel das Herz dazu beyträgt, uns diese Fertigkeit zu erwerben, muß erst gezeigt werden, wie es uns in besondern Fällen zu solchen Handlungen antreibt, in denen wir eine Fertigkeit bekommen müssen: und diese Handlungen heissen hier in einem engern Verstande auch Tugenden. Die allgemeine Definition schließt nicht aus, daß man nicht Tugenden im Affekt selber aus-

ausüben könne. Es giebt allgemeine Tugenden, und Tugenden des Herzens. An jenen hat der Verstand, an diesen das Herz mehr Antheil. Bey einer jedweden Tugend handeln wir nach einem Interesse. Ist dieses blos das Interesse der Menschlichkeit, des moralischen Gefühls, so hat das Herz nicht so viel Antheil daran, als unsere Seele. Aber wenn sich das allgemeine Interesse mit dem besondern, mit einer Leidenschaft und Neigung unsers Herzens vereiniget, dann ist dieses Tugend des Herzens im eigentlichsten Verstande. Z. B. die Gerechtigkeit, die wir einem Freunde erweisen. Dahin gehören noch alle diejenigen, die mit unsern individuellen Neigungen, Temperament, Laune und Capricen sympathisiren. (S. 38. 39.) Alle müssen ihre Quelle in der sittlichen Empfindung haben. Die edelste und größte ist diejenige Tugend, bey welcher unser moralisches Gefühl selbst zur Leidenschaft wird. Wir sind nicht dazu gemacht, abstrakte Grundsätze auszuüben, bey denen das Herz nichts fühlt. Der Jüngling übt zuerst Tugend aus nach Beyspielen, oder wenn er selbst in dem Fall ist, daß sein moralisches Gefühl ihn für eine Handlung erwärmt. Durch öftere Wiederholung bekommt er endlich eine Stärke, und Tugend des Herzens kan bey ihm in Tugend der Seele übergehn.

Bey jeden guten Handlungen empfinden wir etwas, das die Moralisten die Belohnung der Tugend nennen, das Bewustseyn einer guten Handlung. Bey Tugenden des Herzens befriedigen wir eine Leidenschaft. Auch das trägt etwas zu dem Vergnügen bey, das wir empfinden. Dazu kommt eine physikalische Ursach,

daß die vorige Spannung und Wallung des Bluts allmählig nachläßt, woraus ein körperliches angenehmes Gefühl entsteht. Also ist das Bewustseyn einer guten Handlung nicht allein die Ursach dieses Vergnügens. Gott allein kann nur gutes thun, weil es gut ist, für den Menschen ist der Gedanke zu erhaben. (S. 44.) Nur bey Tugenden, wozu der gröste Heroismus erfordert wird, scheint dieses Vergnügen nicht zuzureichen. Was konnte z. B. den Brutus entschädigen, daß er den Cäsar ermordete, gesetzt daß diese That nach der strengsten Moral rechtmässig gewesen wäre? Es kan seyn, daß demohngeachtet die glücklich ausgeführte That Vergnügen schafft; wenn dieses aber nicht seyn sollte, so tritt der Stolz an diese Stelle, aber nur bey grossen Seelen. Gesetzt, daß die grosse That verkannt wird, so verwandelt sich jener Stolz in Trotz, und dahin nehmen grosse Seelen, als zu dem äussersten Hülfsmittel, ihre Zuflucht. (S. 48.)

Demnach entspringt jedwede Tugend aus dem moralischen Gefühl, dessen Anwendung aber mit einer Empfindung verbunden ist, die mehr oder weniger von Eigenliebe an sich hat. Wenn das Unvollkommenheit ist, so gehört sie zu unserm Wesen. (S. 52.)

Es giebt noch eine Quelle, woher jenes belohnende Gefühl des Vergnügens bey guten Thaten kan hergeleitet werden. Dies ist die Betrachtung des Nutzens, den wir der Gesellschaft, oder einem einzelnen Gliede derselben, durch unsere Handlungen verschafft haben. Denn es ist ein Grundtrieb unserer Seele, daß wir uns für das Glück anderer Menschen interessiren. Die Grösse einer solchen Handlung muß sodann nicht

so

so wol aus ihren Folgen, als aus der Stärke, Anstrengung, und überhaupt wie viel es einem gekostet hat sie auszuführen, beurtheilt werden. (S. 54.) Um den Werth einer Tugend zu bestimmen, muß man die Folgen der Handlung, sie mögen unerwartet und zufällig, oder mit der Handlung selbst verbunden gewesen seyn, wenn wir sie nur nicht vorausahen, abrechnen. Sie können etwas zu dem Vergnügen beytragen, das wir empfinden, ob sie uns gleich nicht zu der Handlung bestimmten. Der, welcher sich die unvorhergesehenen Folgen zuschreibt, hat keine Tugend ausgeübt. Je grösser der Verstand ist, der alle Folgen einer Handlung in ihrem ganzen Umfang übersieht, und sich dadurch zu der Handlung bestimmt, desto grösser muß das Vergnügen seyn, das ein solcher empfindet. Gesetzt aber, daß eine Handlung, aus der besten Absicht unternommen, unglückliche Folgen hat; denn muß sich ein solcher bey der Güte seiner Absicht beruhigen. Und der Seele des Weisen kan der Gedanke noch Linderung verschaffen, daß die Folgen einer guten Handlung sich weiter als auf ein Zeitalter erstrecken. Aber unglaublich viel gehört dazu, um diesen Gedanken zu fühlen. Das ist zugleich der gröste Beweis, daß eine ganz geistige Tugend ein Ding ist, das gar nicht mit unserer Natur übereinkommt, und daß wir zu schwach sind, blos darum Tugend zu üben, weil es Tugend ist. Dieser Schwäche muß sodann die Religion zu Hülfe kommen. (S. 58.)

Denen Tugenden des Herzens sind die Laster entgegen gesetzt. Dieses sind Handlungen, die den Gesetzen der Tugend entgegen laufen, und ins besondere

solche, wo uns eine Leidenschaft oder kurz unser Herz abhält, unsere sittliche Empfindungen auszuüben. Wenn unser moralisches Gefühl Leidenschaft wird, so können wir oft Laster begehen, indem wir eine Tugend auszuüben glauben. Man kan weniger und mehr für die Tugend thun. Nicht selten liegt die Schuld am Verstande, am Mangel an Einsichten, und Einschränkung unseres Geistes.

So wenig wir Tugend ausüben konten, weil es Tugend ist; so wenig kan man Laster ausüben, weil es Laster ist. Das Interesse ist es, das uns dazu antreibt, und in dem Verstande kan man sagen, daß alle Laster aus Schwachheit des Verstandes herrühren; weil immer ein grösserer Vortheil dem kleinern, das eingebildete dem wirklichen aufgeopfert wird. Durch Gewohnheit kann man mit kaltem Blute lasterhaft seyn.

In unsrer Natur liegt ein Abscheu vor dem Laster. Dieses ist nichts anders, als eine andere Modification des moralischen Gefühls, das sich nie ungerochen unterdrücken läßt. Dieser Abscheu kan vermehret und veringert werden. Ehe ein Laster begangen wird, kan sich zweifelnde Ungewißheit finden, wozu sich der Mensch bestimmen solle, und wenn es begangen ist, erfolgen die Vorwürfe des Gewissens. Höret ein Mensch diese nicht mehr, oder sucht sie durch neue Laster zu unterdrücken und zu betäuben, so ist ihm Laster zur Gewohnheit. (S. 69.)

Die Grösse des Lasters wird bestimmt aus der Grösse des Widerstandes des moralischen Gefühls, aus der Stärke der Leidenschaft, aus der Grösse des Interesse,

teresse, und aus dem Schaden, der daher entsteht oder entstehen könnte. (S. 72.)

Die Eigenschaften des Herzens, nach welchen man dem Menschen ein **weiches**, ein **hartes** oder ein **gutes** Herz beylegt, haben einen entscheidenden Einfluß in unsere Tugenden und Laster. Man nennet ein **weiches** Herz dasjenige, das sich bey der ersten Berührung, so zu sagen, den Eindrücken der Sinnlichkeit öffnet, und dasjenige, das leicht durch moralische Triebe gerührt wird. Ein **hartes** Herz ist dasjenige, das von äussern Eindrücken eben so wenig als von sittlichen Empfindungen gerührt wird. Beyde setzen einen physischen Unterscheid voraus, der zum Theil in der Organisation zu suchen ist, zum Theil aber auch in der Erziehung, als wodurch die Organisation kan verfeinert werden. Unsere Empfindungen müssen gewöhnt werden, nur bey Dingen, die uns wirklich rühren sollen, sich zu zeigen, und die Maschine muß sich nach dem Geiste richten, der sie beseelt.

Die physische **Weiche** des Herzens besteht in der Reitzbarkeit der Nerven, in der Beugsamkeit der Fibern, in der Zartheit der Organe. Oft erstreckt sie sich nur auf besondere Gegenstände, und da rührt es mehr von der Lage der Organe, als von ihrer ursprünglichen Reitzbarkeit her. Daher kan einer nur für einen gewissen Gegenstand **weich**, für alles andere aber **hart** seyn. Diese natürliche Weichherzigkeit kan, wann sie wohl angewandt wird, das glücklichste, und wann sie vernachlässiget wird, das gefährlichste Geschenk der Natur werden. So bald die gröbere Sinnlichkeit ihre Reitze für uns verlohren hat, so gewinnt

winnt dabey die Tugend. (S. 78.) Daraus erhellet die vortrefliche Einrichtung der Natur, daß sie das Herz des Jünglings so biegsam gebildet hat, es war das das Mittel, dasselbe zu bilden.

Es giebt aber noch eine andere Art von Weichherzigkeit, die nicht immer mit der ersten verbunden ist, wenn schon die Reitzbarkeit der Organe auch mit wirken muß. Diese besteht in einer gewissen Leichtigkeit, die dunkeln Vorstellungen der Seele sehr lebhaft zu empfinden. Sie findet sich mehrentheils bey Leuten, die ihre Gedanken nie recht aufklären, und daher kommt es, daß sie kein Gefühl für das Erhabene je bekommen werden. Sie scheinen nicht denken, nur fühlen zu wollen, und halten dieses wol gar für Zeichen eines grossen Geistes. Oft affektiren sie gar dieselbe mit einer Art von Narrheit.

Die Hartherzigkeit ist an sich kein Fehler, wenn es so viel heißt, als ein weniger biegsames, weniger empfindsames Herz. Auch kan es geschehen, daß nach und nach die Organe ihre Reitzbarkeit verliehren, besonders bey Dingen, die so zu reden in nichts geistiges aufgelöst werden können. Daher kommt es, daß junge Wollüstlinge im Alter oft die unbarmherzigsten härtesten Geschöpfe werden. (S. 83.)

Jede versäumte Gelegenheit die Tugend auszuüben, jede Leidenschaft, deren Interesse dem Interesse der Menschlichkeit zuwider ist, macht hartherzig; aber wenn ihr Interesse mit dem allgemeinen vereiniget wird, so vermehrt sie die Empfindsamkeit. Werden wir aus unsern besondern Verhältnissen herausgerissen, die unser

ser besonderes Interesse ausmachten; so kan auch dies nicht wenig zur Unempfindsamkeit beytragen. Der grosse Sully wurde aus der Mitte des Volks, das er glücklich gemacht hatte, verjagt. Seine Seele scheint von ihrer Grösse herabgesunken, und ihre Wirksamkeit scheint erstorben. Glücklich, wenn er noch einen kleinern Cirkel hat, für den er empfinden und wirken kan.

Es kan ein Mensch ein hartes Herz haben, weil er eine schwache Seele hat. Oft aber ist es auch ein Zeichen einer starken Seele und grossen Geistes, wenn das Herz nicht bey jedem Anlaß gerührt wird. Die Vorstellungen werden sich bey ihm nicht so leicht verwirren, weil der Verstand bald hinzukömmt, und sie aus einander setzt. Menschen, die ihre Empfindungswerkzeuge bey jeder Kleinigkeit gebrauchen, sind selten zu Tugenden aufgelegt. Dies ist der Fall bey den mehresten weiblichen Herzen, und ihre Erziehung ist sehr mit eine Ursache davon.

Es kommt also nicht auf Härte oder Weiche des Herzens an, unsere Tugenden liebenswürdig zu machen, und den Werth unserer Handlungen zu bestimmen; sondern auf die Güte unseres Herzens. Das ist aber ein gutes Herz, das nur alsdann gerührt wird, wenn es gerührt werden soll, das nie so stark bewegt wird, daß es die Seele unwiderstehlich zum handeln bestimmte, ehe sich die Ueberlegung damit vereiniget hat, und das allein den Abscheu vor dem Laster, der aus dem moralischen Gefühl entspringt, so stark empfindet, daß diese Empfindung allein hinreichend ist, uns vom Laster abzuhalten. (S. 89.)

Was

Was bisher gesagt worden, betraf die Bewegungen des Herzens, die von äussern Gegenständen herrührten. Eben solche Bewegungen können auch durch die Phantasie erregt werden, und das ist noch zu erklären übrig.

Die Phantasie stellet nur selten einen Gegenstand so vor, wie er sich selbst gezeigt haben würde. Sie zeigt uns nur immer den Gegenstand von der für uns interessantesten Seite. Daher sind oft ihre Empfindungen stärker, als andere, wir sehen nur das was unser Herz sehen will. Jedes Herz hat seine eigene Natur, nach der sich die Phantasie richtet. Daher sehen wir am öftesten diejenigen Bilder, woran unser Herz schon gewöhnt ist, und das mit seinen Empfindungen harmonirt. So bald wir auf eine solche Vorstellung kommen, so kommt unser Herz in Bewegung. Wir haben schon vorher alle Seiten davon gesehen, daß uns nicht der kleinste Zug entwischen kan: und alsdann eignet sich gemeiniglich der Verstand die Ehre zu, die eigentlich der Phantasie gebührt.

Diese Bilder können oft sehr unnatürlich seyn, und sie rühren doch. Dies kommt her von der Neigung alles zu übertreiben. Siehet aber der Verstand das Ungereimte darinne ein, so verliehrt sie sich. Daher ist es schwer das Herz durch die Phantasie zu rühren. Hat aber einmal z. B. ein Dichter die rechte Seite getroffen, dann freuen wir uns, weil das Bild, das er mahlet, schon so in unserer Seele stund. Aber wehe ihm, wenn er ein solches Bild verderbt. Es ist nicht möglich, jeden Menschen auf diese Art zu vergnügen, weil jeder seine eigene Phantasie hat. Demnach kommt

es

es in beiden Fällen alles auf das Interesse des Herzens an, so wol bey denjenigen Empfindungen, die durch äussere Gegenstände erregt werden, als auch bey solchen, die durch die Phantasie entstehn.

Es giebt noch eine besondere Art von Empfindungen, von denen unser Herz blos durch die Phantasie gerührt werden kan. Dies sind die Empfindungen vom Erhabenen. Ein erhabener Gedanke ist immer einfach, zwar nicht immer für den Verstand, er kan eine Menge untergeordneter Begriffe in sich fassen, die zusammen nur einen Grundbegriff ausmachen; aber für die Phantasie, die kein Bild daraus schaffen kan, wenn sie nicht analogische Bilder dazu nimmt. Z. B. der Gedanke vom Daseyn Gottes. Unsre Seele würde sich nicht lange beym abstrakten Begriff verweilen, wenn unsere Phantasie nicht ins Mittel träte. Man muß aber einen erhabenen Gedanken ganz verstehn, wenn die Phantasie was daraus schaffen soll; sonst wird sie ihn verfälschen, oder gar nichts damit anfangen. Daher verfehlen öfters Leute das Erhabene, und suchen es in einer Nebenidee, weil ihnen die Nebenidee heller ist, als das Ganze.

Auch in das Gefühl des Schönen hat unsere Phantasie fast einen eben so grossen Einfluß. Die Schönheit ist etwas relativisches, wenn schon ihre innere Natur unveränderlich ist. Aber die Verhältnisse zum Mittelpunkte in einem schönen Gegenstande verändern sich nach dem Interesse eines Zeitalters, einer Mode, einer Nation, und nach dem besondern Interesse eines jeden Herzens. Schönheit gefällt jedermann; aber nicht alle halten einerley Gegenstand für

schön.

schön. Man kan nicht immer schliessen, der Gegenstand ist schön, der uns rührt. Die dunkeln Vorstellungen in der Seele können eine andere Quelle haben. Aber ein wirklich schöner Gegenstand wird uns gewiß rühren, ehe wir noch Zeit gehabt haben, den Gegenstand mit unsern Begriffen zu vergleichen. Haben wir dies gethan, und den Grund unseres Wohlgefallens ausfündig gemacht, so wird er uns noch mehr rühren, und die Schönheit wird vermehrt.

Was trägt nun die Phantasie dazu bey, diese Empfindungen zu vermehren und das Gefühl zu erhöhen? Es kommt darauf an, ob sie stark oder schwach, ausschweifend oder natürlich ist. Die Phantasie hindert die Aufklärung der Bilder, und erhält den Zustand der Verwirrung und Empfindsamkeit. Zuweilen verläßt sie die Bilder, die sie vor sich hat, und mahlt andere. Zuweilen erweitert sie die Aussicht, um die Schönheit zu vermehren. In Werken des Geistes ist es Erwartung des Ausgangs. Diese Ahndung zu erregen, ist das Meisterstück der Zauberey grosser Schriftsteller. Sie vermehrt die Empfindung, wenn sie betrogen oder erfüllt wird. Es hindert aber unser Verstand uns eben so oft, das Gefühl der Schönheit zu empfinden, als unser Herz. Der schwache Verstand hat wenig Vorstellungen, und der grosse Verstand ist gewohnt, Schönheit des Ganzen zu entwickeln.

Schönheit rührt ihrer Natur nach mehr das Herz, das Erhabene mehr die Seele. Man kan Schönheit fühlen, ohne den Grund einzusehn, ohne Kenner zu seyn. Das ist beym Erhabenen nicht so. Oft können auch vorhergehende Empfindungen einen untüch-

untüchtig machen, eine Schönheit zu bemerken. Daraus läßt sich erklären, was wir bey schönen und grossen Handlungen fühlen. Zu einer schönen Handlung gehört eine Uebereinstimmung mit unserm moralischen Gefühl, und eine gewisse Uebereinstimmung mit dem Interesse unseres Herzens. Tugend des Herzens ist schön. Tugend der Seele erhaben. Bey einer schönen Handlung können Umstände da seyn, die dem Interesse unseres Herzens zuwider sind: aber es müssen welche da seyn, die selbst in unserm Herzen diesen entgegengesetzten Neigungen das Gleichgewicht halten können. Bey einer grossen Handlung muß das Interesse unseres Herzens dem Interesse der Tugend gerade entgegengesetzt seyn, ohne daß wir einen andern Beweggrund, als die Tugend selbst, haben.

Unser Herz fühlt bey schönen Handlungen mehr, als bey grossen. Der Grund kan darin liegen, weil es uns schmeichelt bey einer schönen Handlung, daß wir glauben, wir würden eben so gehandelt haben. Bey einer grossen Handlung aber schleicht sich etwas von Neid und von einem Gefühl unseres Unvermögens mit ein. (S. 110.)

Bis hieher geht der theoretische Theil des Buches.

Der praktische Theil macht von diesen Grundsätzen und Erfahrungen die Anwendung auf die Beobachtung und Bildung des Herzens. (S. 115.)

Man beobachte sein Herz ohne Vorurtheil; dies ist der erste Grundsatz, welcher aus dem Begriff der Beobachtung folgt. Dadurch wird jenes geheime Mißtrauen gegen uns selbst nicht ausgeschlossen, das uns vor Betrug warnet.

Man ſuche das beſondere Intereſſe zu entdecken, das ſich mit dem allgemeinen verbindet, und uns die Gegenſtände, wann ſie auch für ſich ſchon intereſſant ſind, noch intereſſanter macht. Hier wär es ſehr gut die erſte Empfindung zu ergreifen, aus der die Bewegung entſteht. Dieſe iſt mehrentheils die Quelle. Aber das iſt unendlich ſchwer im Aufruhr der Seele. Dann aber benutze man denjenigen Augenblick, wo ſich unſere Vorſtellungen anfangen abzuſondern, und die Rührung ſchwächer wird. Gemeiniglich kommt man nach und nach in Affekt, und da kan man die Veränderung bemerken, die uns nach und nach zu dem höchſten Grad der Leidenſchaft brachte. Die erſte Urſach wird meiſtens aus einer Quelle herkommen, deren wir uns ſchämten. Hat man gefunden, welches die empfindlichſte Seite unſeres Herzens iſt, dann ſuche man ſeine Lieblingsneigung zu entdecken, und bemühe ſich, den Ort, wo ſich unſer Herz ſo gern hinlenkt, von allen Seiten zu betrachten. Hierzu ſind die gemeinſten und gewöhnlichſten Vorfälle am ſchicklichſten, wo wir noch nicht im Affekt ſind, aber doch empfinden; weil wir uns in dieſen Fällen am wenigſten verbergen. Man ſchlieſſe aus der Schaam, die man empfindet, auf die Wirklichkeit des Fehlers. Unſer Herz wird ſich entſchuldigen, und laſſen wir uns hier mit ihm ein, ſo hat es gewonnen.

Noch ein Mittel, das wir hier brauchen können, iſt die Sympathie unſerer Empfindungen mit den Empfindungen eines andern. Welche Bewegungen fühlen wir am liebſten? Bey welchen verweilen wir uns am längſten? Wann und wo iſt unſere Phantaſie am

dienſt-

dienstfertigsten? Wo schweift sie am liebsten aus? Alles dieses kan uns Züge unsers Charakters entdecken. (S. 130.)

Bey Beobachtung anderer Herzen kommt es auf folgende Fragen an. Unter welchen Bestimmungen wir das thun dürfen? Wann und wie die Beobachtungsregeln verändert werden müssen? Ob und wie wir von unserm Herzen auf andere schliessen können? Die Beantwortung der letzten schließt die Beantwortung der ersten in sich. Unter den Bedingungen, daß wir unser eigen Herz genau kennen, wenn wir die besondern Gänge unseres Herzens, und nicht nur die allgemeinen unveränderlichen Grundtriebe eines jeden menschlichen Herzens, mit Aufmerksamkeit so lange erwogen haben, daß wir nicht mehr fürchten dürfen, uns betrogen zu haben, so können wir durch eine Art von Analogie auf die Gänge anderer Herzen schliessen, die nicht immer ungewiß seyn kan, wenn sie gleich durch unzählige Umstände verändert werden können.

Aber darf man auch von den fehlerhaften Neigungen unsers Herzens auf eben diese Beschaffenheit eines andern schliessen? Diese Frage muß unentschieden bleiben. Es giebt zwar gewisse Grundtriebe, die allen Menschen eigen sind; aber sie bekommen in jedem Herzen eine andere Richtung. Diese müste man erst abrechnen können, ehe man etwas bestimmen kan. Aber wer kan dieses? Oft aber kan uns ein kleiner Zug unseres Herzens, der recht charakteristisch ist, das ganze Herz eines andern aufdecken, wenn wir eben diesen Zug darin erblicken, der uns so merkwürdig war. Solche Züge finden sich nur selten, aber sie zeigen un-

ser Herz ganz. Bey der Beurtheilung fremder Fehler ist also sehr viel Behutsamkeit nöthig. (S. 138.)

Es fragt sich nun, ob wir eben diese Sorgfalt in Ansehung unserer guten und tugendhaften Neigungen zu beobachten haben?

Nirgends als hier haben wir so nöthig unser eigen Herz völlig zu kennen, wenn wir in diesem Fall von uns auf andere schliessen wollen. Und das ist eben sehr schwer. Man muß sagen können: Hier kan ich meinem Herzen trauen, ich kan gewiß seyn, daß ich unter diesen gegebenen Umständen diese Bewegungen fühlen, und diesen Bewegungen folgen werde. Kan man dieses, so wird man bey Andern weder zu viel, noch zu wenig vermuthen, und sich also nur selten betrügen. Man wird unsern und fremden Handlungen den wahren Werth bestimmen können, und sie nach der Seele des Mannes schätzen können, der sie ausübt. (S. 145.)

Bey unsern eigenen Handlungen kennen wir die Empfindungen, daraus sie entstanden sind, bey Andern müssen wir diese erst aus ihren Wirkungen beurtheilen. Das geschieht ausser der Analogie noch aus andern Umständen. Wenn wir die Hauptneigung eines Menschen kennen, so ist es leicht aus der Analogie zu urtheilen, wenn dieser Mensch keine andere Lieblingsgrille hat, als wir selbst haben. Wenn diese aber von der unsrigen unterschieden ist, dann muß man sich vorzüglich hüten, daß man nicht die erste beste Leidenschaft für die Lieblingsneigung eines Menschen hält. Man muß, da man sich nicht in fremde Lage hier setzen kan, durch einen andern Weg seinen Zweck zu erreichen suchen.

Es

Es haben nemlich die Tugenden des Herzens eine Verwandtschaft unter sich, und auch noch überdies eine Verwandtschaft mit einigen Fehlern des Herzens, die meistens sehr enge ist. Wie die Tugend, so haben auch die Laster ein Band. Ganz unmöglich ist es nicht, die Hauptgrade dieser Verwandtschaft zu abstrahiren. Haben wir nur einmal eine Tugend eines Mannes entdeckt, so können wir auf eine andere Tugend oder auf einen Fehler, oder von einem Fehler auf eine Tugend oder auf einen andern Fehler schliessen. (S. 157.)

Dadurch gewinnt man dies, daß uns der Heuchler nicht hintergehen kan. Eben diese Vorstellung wird uns die tiefsten Blicke in das Herz eines Menschen thun lassen. (S. 158.)

Mit dieser Materie ist die Lehre von der Sprache des Herzens verwandt. Dieses ist diejenige Sprache, durch die man Empfindungen ausdrückt, die man wirklich fühlt. Hier kommt alles darauf hinaus, wie wir die Sympathie anderer durch Worte erregen können. Da muß man die Natur der Empfindungen kennen, die man in andern erregen will. Man muß ihre Verbindung mit andern, ihre Beziehungen auf das Interesse des Menschen, der gerührt werden soll, so gut kennen, als das Herz des Zuhörers. Man muß aber auch selbst fühlen, um sich gut auszudrücken.

Der andere Hauptpunkt ist nun die Bildung des Herzens. Das Herz bilden, heißt, dem organischen Typo unserer Vorstellungen, oder demjenigen vehiculo, durch welches die äussern Gegenstände durch die Sinne auf unsere Seele wirken, eine solche Richtung zu geben suchen, daß unserer Seele nie ganz die Kraft zu

überlegen benommen wird; oder es so zu ordnen, daß uns unsere Empfindungen an statt der Ueberlegung dienen können. Die Dinge, die den wichtigsten Einfluß in unser Herz haben, sind Temperament, Erziehung, Freundschaften und Beschäftigungen.

Erst einige allgemeine Bemerkungen über das Temperament. Hier ist es die besondere Art, wie die Empfindungswerkzeuge ihre Wirksamkeit bey einem Menschen in unterschiedenen Graden und Verhältnissen äussern, welche durch gewisse Ursachen im Körper bestimmt wird. Die Seele gehört auch mit zum Temperament, nicht nur in so fern dieses durch das Herz in die Seele einfliesset, sondern in wie fern beide mit einander in einem sehr nahen Verhältniß stehen.

Genau läßt sich das Temperament eines Menschen nicht bestimmen, sondern nur nach seinen hervorstechenden Zügen. Organisation, Klima, Erzeugung, Zufälle, Krankheit, alles hat einen Einfluß auf das Temperament.

Die Hauptregel zur Bildung des Herzens beym Temperament ist hier diese: Folget der Natur, oder stöhret sie wenigstens in ihrer Verrichtung nicht.

Das zweyte ist die Erziehung. In der ersten Erziehung, die gemeiniglich bis in die ersten zehen Jahre gehet, solte man die Bildung des Herzens sein vorzüglichstes Geschäfte seyn lassen. In den ersten Jahren suche man alle unangenehme Empfindungen von dem Kinde zu entfernen. In der zweyten Erziehung fängt die Bildung des Verstandes an. Hier muß man den Empfindungen diejenige Richtung geben, die sie auf immer haben sollen. Man zeige dem Knaben die Seite

eines

eines Gegenstandes, die ihn rühren soll, man empfinde ihm vor. Man suche nicht sie tugendhaft zu schlagen u. s. w. (S. 190.)

Das dritte betrift den Gebrauch der Leidenschaften bey der Erziehung. Affekt wird hier der Zustand der Empfindung genannt, wenn unser Herz in Bewegung ist, und die Vorstellungen unserer Seele in Verwirrung sind. Das physische Werkzeug, die Reizbarkeit der Nerven, die schnellere oder langsamere Bewegung des Bluts muß eben so viel zur Leidenschaft beytragen, als zur Empfindung. Aber die Empfindung verfliegt wieder, und die Leidenschaft bleibt, die Bemerkung nemlich, daß diese oder jene Sache mit unserem Interesse übereinkommt oder nicht übereinkommt. Durch die Gewohnheit entsteht eine Verharrung in dem Zustande einer Leidenschaft. Die Empfindungs-Fibern bleiben auf immer in dem Zustande, in welchen sie anfänglich gezwungen worden sind, und wir folgen unserer Leidenschaft auch ohne Empfindung, und die Flucht vor dem Gegenstande hilft nichts mehr.

Es giebt nur zwo Hauptleidenschaften, **Liebe** und **Haß**. Eine Sache begehren, weil sie mit einem gewissen Interesse übereinstimmt, das wir haben, heißt **die Sache lieben**. Daher die Liebe des Wohlwollens und der Freundschaft. Hier liegt das Interesse im moralischen Gefühl oder in der Tugend. Kommt Eigennutz, Eitelkeit und Eigenliebe dazu, so verliehrt sich der Name der Liebe, und heißt z. B. Geiz, Ehrgeiz, Sinnlichkeit. Wenn wir eine Sache deswegen lieben, weil sie unsern Gewohnheiten, Vorurtheilen, oder dem Gefühl der Schönheit schmeichelt, so entsteht die Liebe

des Wohlgefallens. An und vor sich ist die Liebe immer eine sanfte Leidenschaft. Sie wird im Gleichgewicht erhalten durch Furcht und Hoffnung. Jene macht uns vorsichtig, diese fähig über Hindernisse hinauszusehen. Aus diesem Gemüthszustande entspringen noch andere Vortheile. Unser Herz wird weicher, unser Verstand wird gewöhnt, die Beziehung einer jeden Sache auf unser Interesse leicht einzusehn, und diese Fertigkeit bleibt zurück, wenn gleich die Leidenschaft aufhöret. Dies sind die allgemeinen Symptomen der Liebe.

Die edelste Liebe ist gemäßigt, ist geistig, wie ihre Quelle. Der Verstand hat mehr Antheil daran, als das Herz. Eine ganz sinnliche Liebe giebt es nicht. Ein solcher folgt blos dem thierischen Instinkt. Die sinnlichen Empfindungen vergeistern sich in der Seele des jungen Menschen: aber behalten doch noch immer die Natur ihres Ursprungs. Ungestüm und feurig sind sie beym ersten Anlaß; verfliegen aber von selbst. Diese Art von Liebe kan schädlich werden. Wenn sie sich auf eine Seite wendet, wenn die Neigung nur aus Eigennutz herrührt, so wird sie so niedrig als der Gegenstand, gegen den sie sich wendet. Eine unedle Liebe ist die gefährlichste Leidenschaft.

Haß ist das Gegentheil der Liebe. Und doch ist es gemeiniglich die Liebe, welche dieser Leidenschaft ihre gröste Stärke verschafft. Wann unsere Liebe angegriffen wird, so wird, so zu sagen, unsere ganze Seele umgekehrt, und ihre Kräfte wirken auf die entgegengesetzte Seite. Der Haß macht uns zu mehr Fehlern geneigt als die Liebe, ohne einen einzigen ihrer Vortheile zu haben. Wenn er sich mit der Eigenliebe vermischt,

so

so entsteht Neid; mit der Furcht, Argliſt und Feigheit. Daher Schadenfreude, niedrige Rache.

Die Leidenschaften zu mässigen, (nicht auszurotten,) ist der Befehl der Natur. Dies auf die Erziehung angewandt, muß man suchen zu verhindern, daß ein Kind nicht in die Leidenschaft gerathe, die etwas vom Hasse an sich hat. Man suche die Liebe gegen Eltern und andere Menschen bey ihnen früh zu erregen und zu unterhalten. Es ist eben so nothwendig den Verstand als das Herz zu bilden, wegen der Vorurtheile. Dieses sind Meynungen, die man fälschlich für so wahr annimmt, daß man es nicht der Mühe werth achtet, sie zu prüfen. Daß es nothwendige Vorurtheile gebe, wird unter andern vom Hrn. v. Moser behauptet. Er rechnet diejenigen dahin, welche das Band der menschlichen Gesellschaft und der bürgerlichen Einrichtung zusammen halten, und diejenigen, deren Aufklärung die Ruhe der Menschen stöhren würde. Nützlich können sie seyn, aber eben nicht nothwendig. Bisweilen können sie auch schädlich werden. An ihrer Stelle können andere richtige Meynungen eben auch ihre Absicht ausführen. Aber um alle auszurotten, um immer Wahrheit an ihre Stelle zu setzen, müste man von vornen anfangen unsere Gesellschaften einzurichten. Laßt also diese Vorurtheile seyn, was sie sind. Andere hingegen müssen ausgerottet werden. Man suche durch Zeit und Geduld über einige eingewurzelte Vorurtheile dadurch Meister zu werden, daß man die Wahrheit an das Licht bringe, und diese hernach für das übrige selbst sorgen lasse. Vorurtheile des Herzens sind schwerer wegzuräumen. Oft kommt man von selbst von ei-

nem solchen wieder zurück, aber nur erst, wenn wir zu spät mit Schaden klug worden sind. Noch gefährlicher sind sie, wenn sie von einer falschen Vorstellung und einem täuschenden Bilde der Phantasie veranlasset werden. Beweise richten nichts darwider aus. Was man thun kan, ist den Verstand zu erleuchten; hilft das nichts, so heile sie der Arzt.

Noch haben Umgang, Freunde und Beschäftigungen einen grossen Einfluß auf unser Herz. Oft ist man genöthiget mit Leuten umzugehen, deren Charakter nicht sehr mit dem unsrigen übereinstimmet. In der Folge wird man sie aber gewohnt, und nimmt unvermerkt etwas von ihrem Charakter an. Gewohnheit kan uns Freunde geben, ohne daß wir's wissen. Aehnliche Gesinnungen und Neigungen. Aber jedes Laster macht uns zur Freundschaft unfähig. Mit der Platonischen Freundschaft geht es geschwinder, sie gründet sich auf die Verwandtschaft der Seelen. Der geringste Schein von einer Aehnlichkeit unserer Gesinnungen mit den Gesinnungen eines Freundes, bestärkt uns in dieser Meynung: aber es kommt eine Zeit, wo wir sie von selbst wieder verliehren, und mit der Schwärmerey hört die Freundschaft auf. Wie ein Lehrer dieses bey Bildung des Herzens gebrauchen soll, versteht sich von selbst.

Beschäftigungen. Man kan oft das Unglück haben, zu gewissen Beschäftigungen gezwungen zu werden. Dann geht es uns wie mit den Freunden, wir nehmen unvermerkt andere Arten an. Bentley beschäftigte sich sein ganzes Leben mit alten Schriftstellern und mit Sammlung verschiedener Lesearten. Bentley war ein zänkischer, murrischer und unfreundlicher Mann,

und

und sein Handwerk trug nicht wenig dazu bey. Der Jurist, der nichts als Consilia zu stellen hat, verliehrt endlich seine Seele unter seinen Büchern, und vergißt über einem Allegato, daß er ein Herz hat. Gemeiniglich kommt die Narrheit dazu, daß wir unser Geschäfte allen andern vorziehen, welches den Einfluß unserer Beschäftigungen auf unser Herz noch mehr beweist. Der Professor Critices verachtet den Philosophen, und Mallebranche konte nicht begreifen, daß Verstand dazu gehöre, Verse zu machen. Da sieht die Eigenliebe durch.

Manches noch viermal stärkere Buch würde vielleicht einen weit kürzern Auszug gelitten haben, als dieses. Alles ist hier so zweckmäßig, so nothwendig, so zusammenhangend, daß es uns schwer worden ist, wenn wir nicht blos Rubriken hinschreiben wollten, den Inhalt desselben, so wie er da steht, zusammenzudrängen. Manchen schönen Gedanken musten wir ungern weglassen, um nicht die Hälfte des Buchs abzuschreiben. Der Hr. Verfasser, den wir nennen könten, wenn sein Werk noch der Empfehlung seines Namens bedürfte, ist ein scharfsinniger Beobachter, von viel theoretischem Beobachtungsgeist, welcher in den Faktis, die er bemerkt hat, die Regeln und Grundsätze mit Leichtigkeit und Klarheit erblickt und meistens richtig greift. Zum Beweis, daß wir ihn mit Aufmerksamkeit gelesen haben, mögen folgende Anmerkungen genug seyn.

S. 22. wo der Hr. Verfasser von Leidenschaften spricht, sagt er unter andern: „Ich weiß nicht, ob ich dem

dem Verstande allein die Ehre geben soll, die Verwirrung unserer Seele aufzuklären: oder ob ich ihn alsdann ins Spiel ziehen soll, wann die sinnliche Empfindung, wenn die Bewegung unseres Herzens von selbst aufgehört hat.„ Bey heftigen Leidenschaften, oder bey Affekten im eigentlichsten, strengsten Verstande, muß man wol das letzte behaupten. Am sichtbarsten ist dieses bey den unangenehmen Affekten des Zorns, der Rache, des Schreckens und Entsetzens, und Furcht. Wenn soll hier der Verstand anfangen seine Begriffe zu entwickeln? Mitten im Affekt kan dieses nicht geschehen, wegen der Verwirrung der Begriffe, wegen dem Aufruhr der Sinne und unablässigen Zudrängen heftiger Empfindungen. Die Wallung des Bluts, seine Anhäufung im Gehirn und nachmahlige Ergiessung in die äussern Theile, sind Hindernisse, die den Verstand nicht durchdringen lassen; vor ihrem Geräusch ist der Zuruf des Verstandes zu schwach, als daß er sollte gehört werden, wenn es auch möglich wäre, daß zu gleicher Zeit die Kraft zu empfinden und die Kraft zu denken auf entgegengesetzte Weise wirken könten. Daher sagt man, in dem Fall sey ein Mensch ganz ausser sich, alles Zureden ist vergebens. Hingegen sieht man ihn nachlassen, so bald er sich durch Rache abgekühlet hat, es sey daß er sie wirklich genommen, oder nur genommen zu haben vermeynt; alsdann kommt die Betrachtung und Ueberlegung hinten nach. Die Regel zur Bezähmung der Affekten, welche einige Moralisten geben, daß man sich bemühen soll, im Affekt sich deutliche Vorstellungen zu machen, kan daher nicht eher in Ausübung gebracht werden, als bis der

Affekt

Affekt von selbst nachgelassen hat. Sicherer ist das Mittel, durch die Dazwischenkunft anderer sinnlichen Vorstellungen, die das Interesse theilen, die Leidenschaft zu schwächen. Z. B. Zorn und Stolz sind sehr oft Leidenschaften, die in einem Menschen beysammengefunden werden. Im affektlosen Zustande gehen alle seine Bestrebungen auf die Vermehrung seiner innern und äussern persönlichen Wichtigkeit. Wann er sich nun in diesem Zustande, wo er der Ueberlegung fähig ist, das Schädliche des Zorns, das Nachtheilige für seine Ehre, Amt, Stand und Ansehen, die gefährlichen Folgen dieser Leidenschaft vor seine Gesundheit, und für anderer Menschen Wohlfarth, das Urtheil der Leute, die Schadenfreude seiner Feinde, denen er Blöße giebt, die Beleidigung, die er dadurch seinen Freunden zufüget, die unnatürlichen Geberden und widrige Gestalt eines Zornigen, wenn er, sage ich, dieses alles sich dergestalt sinnlich und lebhaft vorstellt, daß ein lebendiges Bild davon sich seiner Einbildungskraft tief einpräget: so wird sodann in dem Augenblick, da die Leidenschaft eintritt, sich alles dieses, obgleich nicht so zergliedert, doch wenigstens verworren darstellen, und eine entgegengesetzte Wirkung vom Zorn hervorbringen, oder doch zum wenigsten die Macht dieser Leidenschaft schwächen. Man sieht hiervon die Wirkung schon bey Kindern. Ist das Kind eigensinnig, unleidlich, zornig, so drohet ihm die einfältige Amme mit einem schwarzen Manne, oder sonst mit fürchterlichen Gestalten. Die Furcht unterdrückt den Zorn; das Kind ist fromm. Diese Anwendung jener Regel ist in diesem Fall zwar sehr unschicklich gemacht; allein so viel erhellet doch aus

dieser

dieser Erfahrung, daß entgegengesetzte Bilder entgegengesetzte Wirkungen hervorbringen; wird die Anwendung richtig gemacht, so wird die Wirkung von gutem Nutzen seyn. Und sind wir denn im Affekt viel besser?

Eine scharfsinnige Bemerkung ist uns S. 28. 29. vorgekommen, wo der Hr. Verf. sagt, daß wir nach dem Affekt schneller handeln, wenn er auch schon vorüber ist. Dieser Zustand treibt auch sonst schlaffe Seelen zu Entschlüssen, die sie sonst nicht würden zur Welt gebracht haben. So kan das nicht oft genug gesagt werden, was Helvetius schon weitläuftiger ausgeführt hat, daß es nämlich keinen Menschen giebt, der tugendhaft wäre ohne Belohnung zu schmecken. (S. 32.) Darwider ist zwar immer vieles gesagt und geschrieben worden; allein die dieses thun, setzen dem Menschen ein Ziel, das er hienieden nie erreichen wird. Sie trösten sich zwar damit, daß jede Annäherung zu demselben schon Vollkommenheit, ob es gleich im Ganzen unerreichbar sey. Was kan dieses aber vor Aufforderung für einen Menschen von der Welt seyn, wenn man ihn nimmt wie er ist? Mit Recht sagt unser Verf. S. 44. „Man bedenke nur, was für eine Stärke der Seele dazu gehörte, Gutes zu thun, in keiner andern Absicht, als weil es gut ist; — ich erniedrige die menschliche Natur nicht, indem ich sie von der höchsten Stufe des vollkommensten Wesens herabsetze, auf die man sie erhöhet hat. Gott allein kan aus diesem Beweggrunde handeln! Gott allein kan Gutes thun, weil es gut ist.„ Ferguson, der sich zu jener Philosophie, von der ich eben geredet habe, zu neigen scheint, gesteht doch an einem Orte, daß der, welcher wohlwollend und

weise,

weise, d. i. tugendhaft ist, es wissen müsse, daß er es sey, daß das Bewustseyn rechtschaffener Handlungen zur Glückseligkeit gehöre. Ist dieses nicht Interesse, wenn auch sonst keines da wäre? Es ist kein Anaxagoras nöthig, um durch ein Sophisma dieses erst zu beweisen.

Der Unterschied S. 37. 38. unter Tugenden der Seele und des Herzens ist wegen des Ausdrucks auffallend; weniger anstössig würde es gewesen seyn, wenn der Verf. durchaus das Wort, allgemeine Tugend, statt Tugend der Seele gebraucht hätte; weil sich doch keine Tugend denken läßt, an der nicht das Herz, oder der Wille seinen Antheil hätte, und weil überhaupt der Unterschied unter Seele und Herz ungewöhnlich und unverständlich ist, da der Verf. sich nicht erklärt, was er in diesem Gegensatz unter Seele verstanden wissen will; in dem Fall nimmt es der Leser in der gewöhnlichen Bedeutung. Sonst ist die Sache selbst gegründet, und sein Vortrag von den Tugenden des Herzens hat unsern Beyfall, so wie der Satz, daß das Vergnügen das Resultat für unsere Tugenden sey.

S. 50. heißt es: „Die Fertigkeit und Stärke in der Tugend entsteht, wenn die Seele von dem Feuer des Herzens entlehnet.„ Hier macht die figürliche Sprache dem Leser einige Schwierigkeit, der nach deutlichen Begriffen fragt. Bey dem ersten Anblick kan man sich des Gedankens nicht erwehren, als müßte die Stärke in der Tugend durch Leidenschaften erzeuget werden. Dieses mag aber wol der Sinn des Verf. nicht seyn. Denn obgleich die Tugend, dem Begriff

nach,

nach, den Affekt nicht ausschliesset, so ist doch derselbe kein nothwendiges Erforderniß derselben. Sodann macht der Unterschied unter Seele und Herz wieder eine Verwirrung; was soll nun heissen: die Seele entlehnt von dem Feuer des Herzens? Will ich etwas bestimmtes dabey denken, so muß ich dieses so verstehn. Erstlich, zur Tugend gehört ein Bestreben Gutes zu thun. Zweytens, dieses Bestreben, diese Neigung muß unüberwindlich werden. Drittens, diese Unüberwindlichkeit, diese Stärke entsteht aus dem Interesse, das die Seele bey der Ausübung des Guten findet. Nun fragt sichs aber: rührt dieses Interesse blos von sinnlichen Bewegungsgründen, oder auch von Bewegungsgründen der Vernunft her? Wenn das letzte ist, so theilt die Seele (daß ich in der Sprache des Verf. rede) dem Herzen das Interesse zu, für welches sich dieses nunmehro erklärt. Folglich rührt jene Unüberwindlichkeit und Beharrlichkeit des Herzens in diesem Falle von der Stärke der vernünftigen Bewegungsgründe her, und nicht von dem Feuer des Herzens. Je öfterer der Verstand diese Bewegungsgründe denkt, desto vester und beharrlicher wird derselbe in seinem Vorsatz werden das Gute zu thun, und das giebt männliche Tugend.

Nach der Idee des Verfassers von einem guten Herzen S. 89. ist es freylich wahr, daß viele um ihr gutes Herz kommen werden. Er erfodert dazu, daß das gute Herz nur alsdann gerührt wird, wenn es würklich gerührt werden soll, das nie so stark gerührt wird, daß es die Seele unwiderstehlich zum handeln bestimmte, ehe sich die Ueberlegung damit vereiniget hat, und das allein den Abscheu für dem Laster, der

aus

aus dem moralischen Gefühl entspringt, so stark empfindet, daß diese Empfindung allein hinreichend ist, uns vom Laster abzuhalten. Allein sollte nicht diese Erklärung willkührlich und wider den Redegebrauch seyn? Sie begreift das Wesen der vollkommenen Tugend in sich. Man sagt von Kindern am häufigsten, daß sie die Eigenschaft eines guten Herzens haben. Nach des Verf. Erklärung aber würde dies nicht können gesagt werden. Das Herz dieser schuldlosen Geschöpfe müste also entweder bös, oder weder bös noch gut seyn. Keines von beiden stimmt mit der Erfahrung überein. Dem guten Herzen ist das böse Herz entgegengesetzt. Nach dem Sprachgebrauch beschuldiget man einen Menschen eines bösen Herzens, wenn Bosheit, Tücke und hinterlistige böse Absichten aus seinen Handlungen hervorleuchten, und die Quelle derselben sind. Folglich wird ein gutes Herz im allgemeinsten Verstande dasjenige seyn, wo diese unreine Quelle der Handlungen nicht anzutreffen ist, wo der Mensch keine schädlichen Folgen seiner Handlungen im Sinne gehabt hat, und welches wohl zu merken ist, wo diese Neigung, immer schuldlos zu handeln, mehr natürliche Anlage, als Kunst ist. Ich sage, dies ist die allgemeine Bedeutung des Wortes. Ist mit dieser natürlichen Neigung immer schuldlos zu handeln Verstand verbunden, so ist dieses das gute Herz im engern Verstande, und wird sonst auch Redlichkeit oder Rechtschaffenheit genannt. Ein solcher hat nie die Absicht die Rechte der Menschen zu kränken. Wenn der zweckmäßige Grad des Verstandes fehlt, so ist es Einfalt. Dies findet sich mehrentheils bey Kindern,

und schwachen Leuten. Ihre Fehler erhalten von uns leichter Verzeihung, weil wir sehen, daß es keine abgezweckten Folgen ihrer Unternehmungen sind. Bisweilen ist die blosse Entschuldigung: „ich hab's nicht gern gethan,„ schon hinlänglich. Ein andermal werden sie wol gar ein Gegenstand des Belachens, wenn aus der Unschicklichkeit der Handlung die Schwäche ihres Verstandes sichtbar wird; oder wir schätzen uns selbst in ihnen, wenn wir von der Ueberlegenheit unseres Verstandes urtheilen.

S. 110. „Bey schönen Handlungen fühlt man mehr, als bey grossen.„ Wann uns die Personen, die sie unternehmen, gleichgültig sind, da ist es wahr. Aber wenn unser Freund, unser Vater, unser Gatte oder Kind groß handelt, wird man gewiß mehr fühlen, als bey den schönen Handlungen solcher, die uns gleichgültig sind, oder wol gar hassen. Hier ändern sich die Empfindnisse sehr ab. Der Herr Verfasser hatte aber hier die Absicht nicht, nach Verschiedenheit der Personen unser Gefühl zu bestimmen.

Zu dem Begriff von Vorurtheilen S. 209. setzen wir, mit Erlaubniß des Herrn Verfassers, noch eine Bestimmung hinzu, sie ist diese, die Vorurtheile müssen der Grund von unsern Handlungen werden, sonst bleibt es ein blosser Irrthum. Jedes Vorurtheil ist Irrthum, aber nicht umgekehrt.

V.

Die Einigkeit Gottes nach verschiedenen Gesichtspunkten geprüft, und sogar durch heidnische Zeugnisse erhärtet von Justus Christian Hennings, Hofrath und Professor zu Jena.

172 Seiten in 8.

Altenburg in der Richterischen Buchhandlung. 1779.

Vorher geht eine historische Einleitung von der Götterlehre der Alten, woraus zuletzt geschlossen wird, daß bey aller Vielgötterey der Heiden die Weisesten unter ihnen doch nur ein einziges höchstes Wesen angenommen haben, unter welchem alle übrige Gottheiten stunden, und von demselben beherrschet wurden; wie dieses bereits Vossius und andere, die es ihm und denen er es nachgesagt, behauptet haben, in dem ersten Theile seines Buchs de orig. idololatriae Cap. II. Emunctioris naris gentiles vidisse vnum esse Deum, saltem principem. Wir sagen dieses nicht, um den Hrn. Verfasser zu beschuldigen, als hätte er weiter nichts gesagt, als was Andere vor ihm schon weit kritischer und mit weit mehr Kenntniß der Quellen ausgeführt haben; denn er eignet sich diese Meynung auch nicht eigenthümlich zu; sondern associirt sich nur mit seinen Vorgängern in Absicht auf diese Meynung, ist auch mit solchen Schriften bekannt, die statt der Quellen dienen, und wo eine oder zwey schon genug sind, um eine Menge anderer kennen zu lernen.

Nach der Einleitung folgt nun:

Neuer überzeugender Beweis von der Einigkeit Gottes aus der Vernunft. Und zwar

§. 1. Gedanken solcher Gelehrten, die sich derjenigen Aussicht genähert haben, aus welcher der überzeugende Beweis zu erkennen ist. Nachdem der Verfasser ihre Gedanken erzählt hat, welche sich darauf beziehen, daß, wenn es mehrere Götter gäbe, so hätten entweder alle die Welt erschaffen, oder nur einer. Im letzten Fall wären die übrigen nur müßige Zuschauer gewesen, und keine Weltschöpfer. Im ersten Fall wäre einer dem andern behülflich gewesen, einer hätte der Macht des Andern bedurft, und es wäre also kein Stammgrund von der Wirklichkeit der Macht vorhanden gewesen: so drückt er sich nun auf eine hervorstechende Art also aus. „Ich kan nicht bergen (S. 53.) daß alle diese Gelehrte, mit allen ihren Bemühungen nur den Vorhang, der das gesuchte Verborgene verdeckte, berühret, aber nicht zurückgezogen haben. Denn man könte immer noch sagen: Jeder der mehreren Götter wäre ein voller Grund von der Welt; weil sie mit einstimmigem Willen und Macht die Welt aus ihrem Nichts hervorgerufen hätten.„ Zu dem Ende sucht der Verfasser diesen Beweis zu ergänzen, und macht dazu im

§. 2. mit folgenden Vorbereitungssätzen den Anfang. Unter mehreren allmächtigen und höchst vollkommenen Substanzen oder Geistern, wenn solche wirklich seyn sollten, kan die eine ihre Kraft ausser sich nicht

nicht thätig beweisen, woferne nicht die andere oder die übrigen eben dasselbe, und auf eben dieselbe Art thun. Der Beweis ist folgender. Solte der eine Gott dasjenige nicht wirken, was der andere hervorgebracht hat; so müste er es entweder nicht haben können, oder nicht wollen hervorbringen. Im ersten Fall wäre er nicht so mächtig, und also kein Gott. Im andern Fall müste er entweder einen Widerspruch gefunden haben in der Hervorbringung der nämlichen Sache; oder er müste seine Macht nicht haben anwenden wollen. Beides ist ohnmöglich. Es bleibt also der Satz übrig, daß sie alle ebendasselbe und auf eben die Art wirken müssen. Hieraus aber folgt ferner noch

§. 3. daß das Gewirkte entweder eine doppelte oder vielfache Existenz erhalten müste, welches widersprechend ist; oder daß an der Existenz des einen Dinges die mehreren Gottheiten als eben so viel Ursachen gewirkt haben. Folglich sind sie nur partial-Ursachen, und keiner ist allein der zureichende letzte Grund davon, welches abermals widersprechend. Mithin sind mehrere Gottheiten unmöglich, und es ist also nur ein Gott. Folglich ist nach

§. 4. der Manichäismus wider die Vernunft.

Nun folgen Beurtheilungen der übrigen Beweise von der Einigkeit Gottes. Alle Beweise von dieser Art werden hergenommen entweder aus der Betrachtung des Inneren bey Gott, oder aus der Betrachtung des Aeusseren. Zu dem ersten gehört

Erstlich der Beweis aus der Idee des Vollkommensten. Man schließt: Was das vollkommenste

Wesen ist, kan neben sich kein anderes eben so vollkommenes Wesen nicht haben; weil dieses sonst an Vollkommenheit ihm gleich wäre. Allein es ist kein Widerspruch, wenn die Vollkommenheit nicht relativ genommen wird, da können eben die vereinbarlichen höchsten Vollkommenheiten des Einen auch in dem Andern ohne Widerspruch seyn.

Zweytens aus der Idee des Individuums. Gott als ein Individuum leide nicht eben die gänzliche Bestimmung, die ihm eigen sey, neben sich; wenn dies seyn sollte, so würde er nur mit andern unter einerley genere stehn. Auch dieser Beweis wird verworfen; weil zu einem Individuum nicht eben die Existenz gehöre; weil es kein Widerspruch sey, daß das göttliche Wesen zwey, drey, oder mehrmalen als gänzlich bestimmt und existent vorhanden seyn könne; weil daraus nicht folge, daß sie nur Dinge von einerley Art wären, indem mehrere Götter einerley essentiam genericam und specificam besitzen könnten.

Ferner wird auch der Beweis verworfen: daß die Mehrheit der Individuen allemal eine Zeugung und Vergänglichkeit, so, wie jede gesellschaftliche Verbindung das Daseyn eines Mangels, erfodere, und daß die höchste Gewalt alle gleichmächtige Nebenregenten ausschliesse, wie Gassendus behauptet hat. Weil es keine ausgemachte Wahrheit sey, daß die Vielheit mehrerer einzelnen Substanzen von einerley Geschlecht und Art, allemal die Behauptung rechtfertige, daß sie dem Untergange unterworfen. Denn Seelen und Geister sind ja keinem Untergange unterworfen. Weil ferner nicht alle Individuen, die ein gemeinschaftliches Wesen haben,

durch

durch Zeugung sich fortpflanzen müssen. Z. E. die Polypen —. Und weil eine Gesellschaft mehrerer Götter gänzlich eine gegenseitige Unterstützung ausschliesset, und man von mehreren Regenten unter Menschen auf die Götter keinen Schluß machen könne.

Der Beweis aus der Unendlichkeit, sagt nicht, daß eine alle andere, nebengeordnete, gleich vollkommene Wesen ausschliessende Einheit, bey Gott, ohne Rücksicht auf unsere Erkentniß, sondern für sich und nach der Lage der Dinge, möglich sey; sondern sagt nur so viel, wir können keinen Grund ausfindig machen, warum mehrere Götter wirklich seyn sollten. Die Einigkeit scheint keine solche Realität zu seyn, deren Mangel den Inbegriff aller höchsten Vollkommenheiten mindere.

Ferner schließt man: Es ist nur ein unendliches Wesen möglich. Denn mehrere unendliche Wesen müssen in Etwas von einander unterschieden seyn, und dies Etwas muß selbst eine unendliche Eigenschaft seyn, weil in Gott alles unendlich ist, folglich müste das eine etwas unendliches besitzen, das das andere nicht hat, welches ein Widerspruch ist. Hierauf wird geantwortet, es sey hinreichend, wenn sie nur dem Orte nach unterschieden wären.

Der fünfte Beweis wird aus der Nothwendigkeit des unendlichen Wesens hergenommen. Man schließt: Wenn viele Götter wären, so müsten sie alle einander gleich und ähnlich seyn. Folglich müßte ein jeder alles das haben, was der andere hat, und dadurch würde die Unendlichkeit aufgehoben. Und da das zufällig ist, dessen Gegentheil auch seyn kan, so würde in diesem Fall keiner seine Eigenschaf-

ten nothwendig haben. Hierauf wird geantwortet: Man müsse sich die Vollkommenheiten eines Gottes nicht in Abstrakto, sondern in Concreto gedenken, da wären sie immer dem Orte und der Zahl nach verschieden. Und daß die Eigenschaften nur denn zufällig, wenn gegenseitige in dem Subjekte möglich sind.

Ferner schließt man aus der Idee der Nothwendigkeit so: Der Begriff des schlechterdings nothwendigen erfordert, daß der Grund alles dessen, was in ihm ist, in ihm selbst liege, folglich kan Gott seyn, ohne daß ausser ihm etwas da ist. Sind zwey Götter, so sind beide gleich nothwendig, und keiner kan ohne den andern seyn. Denn, wenn Einer ohne den Andern seyn kan, so kan dieser auch nicht seyn, welches widersprechend. Antwort: Der Andere ist nothwendig um sein selbst willen, und nicht um des Andern willen.

Siebentens wird aus der Idee der Zufälligkeit geschlossen. Wenn mehrere Götter sind, so ist das Gegentheil von ihnen möglich, nämlich ein einziger Gott; folglich sind sie zufällig, nicht nothwendig, weil der eine ohne die übrigen seyn könne. Dieser Satz aber, sagt der Herr Verfasser, ist noch nicht erwiesen. Der, welcher mehrere Götter glaubt, kan sagen, Jeder muß nothwendig vorhanden seyn, und die Wirklichkeit eines, alle andere Götter neben sich ausschliessenden Gottes, ist nicht möglich, weil die mehreren Götter ihrer Natur nach nothwendig vorhanden seyn müssen. Alle existiren unabhängig von den übrigen.

Beweis aus der nothwendigen Existenz von Herrn Cromens. In der grossen Grundursach aller Dinge muß

muß die höchste Nothwendigkeit seyn. Gesetzt, es wären zwo: A sey ewig und nothwendig, und B sey eben so ewig und nothwendig; so ist in Absicht dieser ewigen Nothwendigkeit A = B. Dies ist eine vorausgesetzte Nothwendigkeit. Mit dieser läßt sich eine andere vergleichen, nämlich diese, A ist sich selbst gleich. Welche Nothwendigkeit ist nun höher? unstreitig die letztere. Also muß diese letzte in Gott stattfinden. Hierauf wird wieder geantwortet. Wenn man zwey Götter denkt, die ausser unseren Gedanken wirklich seyn sollen, so hat man nicht einen Gott gedacht, wo der andere, den man noch hinzudenkt, nur eine Idee wäre von eben demselben Gott, weil wir sie als ausser sich in verschiedenem Wo gedenken. Diese zwey Götter aber können beide gleich vollkommen seyn, einer so gut wie der andere. Zweytens scheint das Wort, höchste Nothwendigkeit, zweydeutig. Einmal wird und kan es absolute genommen werden, und in der Bedeutung würde jeder Gott die höchste Nothwendigkeit der Existenz besitzen. Und da ist die Nothwendigkeit, mit welcher ich sage A = A, eben so groß, als jene, A = B. Zweytens kan es aber auch eine Nothwendigkeit anzeigen, die eher in die Augen fällt. Da ist wahr, es leuchtet eher ein, daß ein Ding sich selbst gleich ist, als daß es einem andern gleich ist. Daraus folgt aber nicht, daß der Gedanke: ein einziger Gott, der sich selbst gleich ist, eine grössere Nothwendigkeit der Existenz in sich fasse, als der Gedanke, mehrere Götter, die sich selbst gleich sind. Drittens kan die höchste Nothwendigkeit eine solche seyn, mit welcher die höchsten Vollkommenheiten in Vereinigung verknüpft sind. Hierauf

aber kan man antworten: jeder Gott besitzt diese so gut, als wenn nur einer wirklich wäre.

Beweis aus dem Begriff des Unendlichen, in wie fern derselbe eine Bewirkung alles Möglichen erfordert. Das unendliche Wesen muß den Grund seiner selbst und aller möglichen Dinge in sich fassen. Wollte man nun zwey unendliche Wesen annehmen, so würde das eine den Grund von dem andern in sich fassen, und auch nicht in sich fassen, weil dieses auch unendlich ist, das sey ein Widerspruch. Die Widerlegung ist folgende. Man versteht unter dem Grunde aller möglichen Dinge entweder einen Erkenntnißgrund, dann beweist der Schluß das nicht, was er beweisen soll; oder einen Realgrund. Im letzten Fall wird geleugnet, daß das unendliche Wesen den Grund alles Möglichen in sich fasse. Die Wesen der Dinge haben ihren Grund nicht in dem Unendlichen. Vor der Schöpfung faßte Gott den Realgrund der Welt noch nicht in sich, und war doch ein wahrer Gott. Vieles ist möglich, was nicht wirklich wird, wovon also Gott auch keinen Realgrund in sich fasset. Zweytens fasset Gott nur den Grund von solchen Dingen in sich, deren Wirklichwerdung wahren Vollkommenheiten nicht widerspricht. Daß Gott den Grund der Wirklichkeit eines andern Gottes in sich fasse, ist für ihn kein schicklicher Charakter.

Der Herr Geheimde Rath Darjes schließt aus der Gleichheit mehrerer unendlichen Kräfte so: Gleiche Kräfte können im Handeln einander hindern; da nun unendliche Kräfte einander gleich seyn müssen, so würden sie einander im Handeln Hindernisse setzen können; welches der Idee von Gott zuwider. Hierbey findet

der

der Verfasser folgendes zu erinnern. 1) Man schliesse von den Kräften in abstracto, auf die in concreto, welches nicht angehe. 2) Was einer höheren Idee mit einer Möglichkeit zukomme, das könne nicht sogleich den unteren Begriffen beygelegt werden, nach der Regel, a genere modaliter u. s. w. 3) Da keine Kraft in Gott (auf Gott) wirken und er nicht leiden könne, so sey auch keine Verhinderung im Handeln denkbar. 4) Wenn sie einander auch hindern könnten, so fragt sichs, ob sie es auch wollen? 5) Es würde der angeführte Beweis in Forma auf vieren laufen: Gleiche Kräfte (in abstracto) können einander im Handeln hindern. Nun sind aber mehrere unendliche Kräfte (in concreto). Also ꝛc. ꝛc. Beweis aus dem Satz des Nichtzuunterscheidenden. Weil es nicht zwey Dinge giebt, die vollkommen gleich sind, so müssen auch mehrere Götter, wenn es solche giebt, verschieden seyn, folglich hat einer Vollkommenheiten, die der andere nicht hat, und ist also kein Gott. Antwort: Es folgt nur so viel, daß die Dinge wenigstens den äusserlichen Verhältnissen nach verschieden seyn müssen, nicht aber gerade nach innern Beschaffenheiten; der Ort aber oder die äussern Verhältnisse ändern nichts in dem Innern der Sache, machen aber, daß zwey innerlich gleiche Dinge, nicht als Eins, sondern als zwey gedacht werden müssen.

Beweis aus dem Verstande und der Allwissenheit Gottes. Wenn mehrere Götter sind, so hat jeder von dem andern entweder hinreichende Kentniß, oder der andere wäre in Absicht auf das, was dem andern eigen ist, unwissend. Das letztere kan mit der Glück-

seligkeit nicht bestehen. Im ersten Fall würde einer von dem andern in seiner Glückseligkeit abhangen, und diesem andern ein Theil seines Wohls zu danken haben. Diesem setzt der Verfasser entgegen, daß es nicht folge, daß deswegen einer von dem andern abhängig sey, weil er alles wisse was in dem andern ist. Denn die Kenntniß von einem andern Objekt giebt keine solche Abhängigkeit, die der Vollkommenheit zuwider wäre, sonst müste Gott auch von endlichen Dingen abhangen, denn er erkennet auch diese.

Aus dem Willen Gottes. Wenn mehrere Götter wären, so müßten sie im Willen verschieden seyn, also würden sie nicht einerley beschliessen. Warum nicht? Können denn nicht Zwey einerley wollen?

Aber bey gleichgültigen Dingen? würde da nicht einer dies, der andere jenes wollen? Nein! denn sie sind beyde im Verstande unendlich.

Aus der göttlichen Macht. Sind mehrere Götter, so hat ein jeder etwas von der Macht und Gottheit, und keiner das Ganze, was Mehrerern zukommt. Allein die Macht des einen Gottes wird dadurch nicht vermindert, wenn ein anderer gleiche Macht besitzt.

Die folgenden Beweise sind aus den Verhältnissen und dem Aeusserlichen hergenommen.

Erstlich aus der Welt, und zwar aus der Beschaffenheit der Welt für sich. Die Dinge in der Welt sind zufällig, sie haben also ihren Grund entweder in einem selbstständigen Wesen oder in mehreren. Ist das letzte, so wäre kein Grund vorhanden, da schon ein einiges selbstständiges Wesen dazu hinreichend sey. Wenn also zufällige Dinge existiren, so muß nur ein selbstständiges

diges Wesen seyn. Die Antwort ist wie oben. Die mehrerern selbstständigen Wesen bewirken die zufälligen Dinge mit einem harmonischen Willen und einer gleichkommenden Macht. Ueberhaupt, obgleich die Mehrheit der Götter nicht um ihrer Werke willen nothwendig, so könte sie doch vermöge ihres Wesens nöthig seyn. Eben dieses wird geantwortet auf den Beweis, welcher aus der Ordnung und Harmonie in der Welt hergenommen ist. Alle haben einen harmonischen Willen, es kan also keine Unordnung und Disharmonie bey der Annahme mehrerer Götter in Absicht auf die Einrichtung und Regierung der Welt behauptet werden.

Beweis aus dem Verhältnisse Gottes gegen die Welt, und zwar aus der Allgegenwart. Man schließt: Wenn mehrere Götter sind, so muß jeder allgegenwärtig seyn. Also muß der eine Gott auch in dem Wo des andern seyn. Auf solche Art wären sie nicht ausser einander, und also nicht verschiedene Götter. Allein es fragt sich, ob von einer Allgegenwart dem Orte, oder der Wirkung nach, die Rede ist. Von jener weiß die Vernunft nicht, wie Gott in einem Wo ist. Ist aber von dieser die Rede, so versteht man darunter die Allwissenheit mit der Allmacht verbunden, oder das Wirken Gottes in alle Dinge, und da kan ein Vertheidiger der Vielgötterey sagen: jeder der mehrerern Götter ist durch Operation allgegenwärtig, jeder schaffet und regieret durch einstimmigen Willen und Macht, ohne sich in der Aeusserung dieser Wirkungen zu theilen.

Die

Die Hauptsache, worauf wir bey Beurtheilung dieser Schrift zu sehen haben, betrifft den sogenanten neuen überzeugenden Beweis von der Einigkeit eines Gottes. Ob es ein neuer Beweis verdient genannt zu werden im Ganzen betrachtet, daran zweifle ich. Die Zusätze können neu seyn, so wol wie sie in des Herrn Prokanzler Cramers Beyträgen vorgetragen worden, als auch wie sie unser Verfasser erweitert zu haben glaubt. Ob es dadurch ein überzeugender Beweis geworden ist, wollen wir gleich sehen. Dieses ist auch dem Verf. nicht unbekant gewesen, da schon der Herr Doctor und Consistorialrath Walch in Göttingen in der alten Ausgabe seiner natürlichen Gottesgelahrtheit §. XX. S. 113. so wol den Beweis selbst, als auch die, so ihn gebraucht haben, angeführt hat.

Ohne auf die Zusätze unsers Verfassers Rücksicht zu nehmen, wollen wir zuvor den Beweis selbst betrachten, den man von der Hervorbringung der Welt hergenommen hat. Ich schliesse hier ohne Umschweif folgender Gestalt:

Aus dem Begriff eines schlechterdings nothwendigen Wesens folgt, daß es daseyn und existiren kan, ohne daß etwas ausser ihm existirt. Ein Satz, den niemand in Zweifel ziehen kan. Daraus aber folgt unmittelbar dieser andere, daß ein solches nothwendiges Wesen auch seyn kan, ohne daß es ausser sich etwas hervorbringt; weil, wann ausser ihm endliche Dinge da sind, sie von demselben müssen hervorgebracht worden seyn. Kan es nun existiren, ohne Daseyn anderer Dinge, so muß es auch daseyn können, ohne

ohne Etwas auſſer ſich hervorzubringen. Geſetzt nun, daß es auſſer ſich fremden Weſen die Wirklichkeit giebt, ſo wird dadurch in ſeinem Innern nichts verändert, und keine Vermehrung einer Vollkommenheit geſetzt, die zuvor nicht ſchon da geweſen wäre.

Laſſet uns nun einen Augenblick annehmen, daß es mehrere unendliche und nothwendige Weſen gäbe. Laſſet uns ferner annehmen, daß eins von ihnen auſſer ſich etwas zur Wirklichkeit gebracht habe; die andern nicht; ſo werden die letzteren durch die Unterlaſſung einer ſolchen Hervorbringung fremder Dinge keinesweges einen Verluſt an inneren Vollkommenheiten zu erdulden haben, ſo wenig als das Erſtere durch ſein Wirken auſſer ſich einen Zuwachs innerer Vollkommenheiten empfangen konte. Ihr Daſeyn hangt nicht von dem Daſeyn fremder Dinge, und folglich auch nicht von der Wirklichmachung derſelben ab. Und hieraus mache ich den Schluß, daß man aus der Schöpfung einer Welt, auf die Einigkeit Gottes mit ſolcher Zuverläſſigkeit nicht ſchlieſſen kan, als die Vertheidiger dieſes Arguments vorgeben.

Hierzu kommt noch, daß die Macht Gottes durch die Schöpfung innerlich nicht vermehret worden, ſie war folglich vor der Schöpfung eben dieſelbe, und keinesweges dadurch eingeſchränkt, daß ſie die Welt noch nicht zur Wirklichkeit gebracht hatte. Mithin wird man auch nicht ſagen können, daß die andern Gottheiten, die keinen Antheil an der Schöpfung genommen haben, deswegen eingeſchränkt in Abſicht ihrer Macht wären.

Und

Und hierdurch wäre schon so viel erwiesen, daß es aus dem Begriff der Macht Gottes nicht folge, daß, wenn es mehrere Gottheiten geben sollte, die übrigen eben das wirken müsten, was die eine gewirkt hat.

Wir müssen nunmehro den Beweis unsers Verfassers besonders betrachten; er war dieser: Solte der eine Gott dasjenige nicht wirken, was der andere hervorgebracht hat; so müste er es entweder nicht haben können, oder nicht haben wollen hervorbringen. Im ersten Fall wäre er nicht so mächtig. Im andern Fall müste er entweder einen Widerspruch gefunden haben in der Hervorbringung der nämlichen Sache, oder er müste seine Macht nicht haben anwenden wollen. Beides ist ohnmöglich. Das erste darum, weil, wenn er einen solchen Widerspruch gefunden hat, er solches entweder der Wahrheit gemäß, oder nicht, gedacht hat. Ist das erste, so hätte der schaffende Gott geirret. Ist das letzte, so würde diese Beschuldigung auf ihn als den Nichtschaffenden zurückfallen. (Im Vorbeygehn müssen wir hier erinnern, daß der Verfasser das möglich widersprechende blos in dem Gegenstande sucht, daß, weil der Gegenstand der Schöpfung unvollkommen, so mache dies einen Widerspruch mit dem Begriffe eines Gottes. S. 56. Solte nun aber einmal determinirt werden, so nehmen wir uns die Freyheit dem Herrn Verfasser zu sagen, daß er seine Determination hier unvollendet gelassen hat. Sie sollte so lauten: Wann der nichtschaffende Gott sich einen Widerspruch dachte; so fand er diesen entweder in Beziehung auf das göttliche Wesen, oder von Seiten des Gegenstandes, oder in beiden zugleich. Alle diese

Fälle

Fälle waren entweder der Wahrheit gemäß, oder nicht, gedacht. Und nun hätte der Fall besonders untersucht werden müssen: ob nicht in dem Verhältniß des Wesens dieses Gottes zu dem Gegenstande ein Widerspruch hätte können gedacht werden, das hat aber der Verfasser ganz ausser Acht gelassen.) Hat der nichtschaffende Gott seine Macht nicht anwenden wollen, so muß er hierzu einen Grund gehabt haben. Da aber kein hinlänglicher Grund hiervon angegeben werden kan, so fällt auch dieser Fall weg.

Und dieses letztere ist gerade der Punkt, den der Verfasser nicht hinlänglich aus dem Wege geräumet hat. Wie leicht könte der Vertheidiger mehrerer Gottheiten nicht hierauf antworten! Einmal könte er sagen, was berechtiget dich dann, nach den Ursachen und Gründen zu fragen, die die Götter bey ihren Handlungen, oder bey ihrem Nichtwirken haben? Der endliche Verstand ist viel zu kurzsichtig, als daß er die Bewegungsgründe des Unendlichen errathen oder völlig einsehen könte. Der Fall tritt ja öfters genug auch bey den Verehrern eines einigen Gottes ein, daß sie sich bloß damit beruhigen müssen, es hat der Weisheit Gottes so gefallen dies und jenes zuzulassen, ohne den eigentlichen Grund davon zu wissen. Wer will denn sagen, weil ich den Grund nicht einsehe, also ist gar keiner in Gott dagewesen? Genug, wenn die Vernunft nur so viel einsieht, daß etwas nicht wider das Wesen Gottes streitet, und dies ist hier der Fall. Nichtschöpfer seyn, negirt zwar ein äusseres Verhältniß, keinesweges aber etwas in dem Wesen Gottes selbst; weil auch der Gott, der die Welt schuf, vor der Schö-

pfung derselbe war, ohngeachtet dieses äussere Verhältniß nicht da war.

Zweitens könte er sagen, wer will mich widerlegen, wenn ich behaupte, daß unter den mehreren unendlichen Wesen gewisse Verhältnisse stattfinden, die wir zwar nicht genau einzusehn im Stande sind, von denen wir aber vermuthen können, daß sie daseyn müssen; weil sie vermöge ihrer durchgängigen Vollkommenheit, die sie beiderseits, einer wie der andere, besitzen, gewiß nicht so isolirt existiren werden, daß keiner, so zu reden, Notiz vom Andern nähme; sondern vielmehr in einer unendlichen Harmonie und Gleichheit des Willens, woraus sodann gewisse Verhältnisse ohne innere Abhängigkeit entspringen, die alsdann den Grund davon enthalten, daß der eine nicht hat wollen schaffen. Die Vernunft kan dieses freylich nicht genau bestimmen, übrigens sieht sie doch auch darinne nichts widersprechendes mit dem Wesen eines Gottes. Der Satz, daß es Einschränkung verrathe, wenn einer etwas Gutes thun könne, und überlasse es andern, ist viel zu unbestimmt, daß er nicht einmal bey Menschen geradehin wahr ist.

Endlich, wenn wir auch alles dieses nicht in Betrachtung nehmen wollten, so thut uns die vermeinte Ergänzung des Hrn. Hofr. Hennings aus folgendem Grunde kein Genüge. Er hatte S. 53. wider diejenigen, welche diesen Beweis vor ihm schon gebraucht haben, folgende Einwendung gemacht, daß man auf die Frage, ob ein Gott, oder ob mehrere Götter an der Welt gearbeitet hätten, dreust antworten könne,

es

es hätten mehrere Götter mit völlig einstimmigem Willen und Macht, ohne alle Mühwaltung, die Welt aus ihrem Nichts zum Daseyn rufen können, so, daß jeder ein voller Grund von der Welt genennt zu werden verdient hätte. Denn, setzt er hinzu, es muß ja jeder alles dasjenige wollen, was wahren Vollkommenheiten, nach der ganzen Lage der Dinge und unter allen Umständen, entspricht, ohne daß deswegen der Eine von des Andern Kraft unterstützt zu werden bedarf. Damit nun dieser Einwurf wegfallen möge, so glaubt Hr. Hennings, daß der oben geführte Bweis seiner Ergänzung nöthig habe. Wie aber, wenn nun dieser Einwurf, trotz aller seiner Ergänzung des Beweises, noch immer stehen bliebe? so müßte Herr H. diesen Einwurf nur zum Spaß den ersten Verfassern des angeführten Beweises hingeworfen haben, und wenn das ist, so bedurfte ihr Beweis im Ernst keiner Ergänzung; oder, wenn es des Herrn H. ganzer Ernst damit gewesen ist, so wird seine berührte Ergänzung wieder einer neuen Ergänzung von nöthen haben, um nicht überflüssig zu scheinen, da jener Einwurf nicht im geringsten dadurch weggeräumt wird. Daß aber dieses sey, wollen wir gleich sehen. In dem §. 3. kommt der Satz vor, daß, wenn mehrere Götter ebendasselbe und auf eben die Art wirken müssen, so würde entweder einerley Sache eine doppelte Existenz bekommen; oder die mehreren Götter müßten als eben so viel Ursachen an der Existenz des einen Dinges gewirkt haben. Folglich wären sie nur partial-Ursachen, und keiner davon wäre davon der zureichende letzte Grund. — Man beweise, wird der Vertheidiger der Vielgötterey

sagen, man beweise, daß sie nur partial-Ursachen sind, dieses hat Herr H. nicht gethan, sondern nimt geradezu an, daß, wenn mehrere an der Welt gearbeitet haben, so sind sie zusammen nur Partialursachen. Können sie denn nicht mit völlig einstimmigem Willen und Macht, ohne alle Mühwaltung, die Welt aus ihrem Nichts zum Daseyn gerufen haben, so daß jeder ein voller Grund von der Welt genant zu werden verdient? Eben weil sie mehrere Götter sind, so muß jeder alles dasjenige wollen, was wahren Vollkommenheiten entspricht, ohne daß deswegen der eine von des andern Kraft unterstützt zu werden bedarf. Da steht also der Einwurf mit der nämlichen Gestalt den Zusätzen des Herrn H. gerade ins Gesicht, wie ein Thier, das nach der Geburt seine eigene Mutter calcitrirt. Hätte Herr H. der Erwartung gemäß, wirklich etwas Bündiges sagen wollen, so hätte er folgender Gestalt bestimmen müssen. Wenn mehrere Götter an der Welt bey der Schöpfung gearbeitet haben, so sind sie entweder nur Partialursachen davon gewesen; oder ein jeder ist ein voller Grund von der Welt gewesen, und hat mit eben dem Willen und Macht wie der andere geschaffen, ohne von dem andern unterstützt zu werden. Diesen letzten Fall muste er nun removiren, wenn der Einwurf wegfallen sollte. Aber davon finden wir kein Wort. Es thut uns leid, daß wir hier Herrn Hofr. Hennings haben zurecht weisen müssen, wir wünschten, er hätte uns diese Blößen nicht gegeben. Uebrigens wird der ernsthafte Ton, in welchem wir dieses Urtheil niedergeschrieben haben, dem Leser ein Beweis seyn, daß wir die Gesetze der Bescheidenheit auch bey solchen

Schrif-

Schriften beobachten wollen, von denen geschrieben stehet: Difficile est satyram non scribere.

Sehr vieles hätten wir noch bey der Widerlegung der verschiedenen Beweise anderer Gelehrten einzuwenden, die der Verf. glaubt widerlegt zu haben, wenn wir wollten Zweifel gegen Zweifel machen. Sehr ungern haben wir unter diesen Argumenten, des Herrn Kants Beweis für die Einigkeit Gottes vermißt, er schließt zwar aus dem Begriff des nothwendigen Wesens, welchen Begriff Herr H. mit angeführt und die daher genommenen Argumente zum Theil erzählt hat; da aber Hr. Kant einen andern Begriff hat, so verdiente dieser Beweis nach dem System seines Verfassers besonders erwogen zu werden *).

VI.

Andreas Joseph Hofmann, über das Studium der philosophischen Geschichte.

104 S. in 8.

Wien bey den edlen von Ghelenschen Erben. 1779.

Erster Abschnitt, von dem Nutzen der Geschichte überhaupt. Die philosophische Geschichte, in der weitesten Bedeutung, ist die Geschichte des menschlichen Verstandes. Sie lehrt uns nicht nur, wie sich des Menschen Geisteskräfte nach und nach entwickelt haben, sondern auch die Ab- und Zunahme jeder Wis-

*) Man sehe Herrn Immanuel Kant Demonstration des Daseyns Gottes. §. 2. 3. S. 29. 30. 31.

senschaft, giebt uns genaue Kenntniß von berühmten Männern, sie begleitet uns durch die philosophischen Lehrgebäude der Alten und der Neueren, und giebt uns den Schlüssel zu mehreren Grundsätzen, worauf andere Wissenschaften ruhn. Die Irrthümer der alten Weltweisen von Gott, der Seele des Menschen, von der Tugend u. s. w. die sie uns vor Augen stellet, lassen uns auf die Nothwendigkeit einer höheren geoffenbarten Religion schliessen. Betrachtet man sie auch nur als einen Theil der Litteratur, so ist sie das reichhaltigste und für uns gemeinnützigste Fach. Der Ruhm so vieler vergötterten Philosophen macht sie unentbehrlich.

Zweyter Abschnitt, von dem Einflusse der philosophischen Geschichte auf alle Theile der Philosophie. Auf die Logik. Bey der Lehre von angebohrnen Ideen, von der Association der Begriffe, von der Syllogistik ꝛc. ꝛc. Auf die Metaphysik. Sie lehrt die Schicksale dieser Wissenschaft, Streitigkeiten über gewisse Lehrsätze der besondern Disciplinen in derselben, der Ontologie, Kosmologie, Seelenlehre und der natürlichen Theologie. Auf die Physik und Mathematik. Sie ist unentbehrlich bey der Kentniß der Alten. Und daraus erhellet die Nothwendigkeit, die philosophische Geschichte auf Universitäten zu lehren.

Dritter Abschnitt, von dem Nutzen der philosophischen Geschichte für die Jurisprudenz, Medicin und Theologie. Die Auslegung mancher Gesetze hangt von der philosophischen Geschichte ab. Selbst unter den Stoikern findet man, wie Montesquieu sagt, so grosse Gesetzgeber, daß er den Verfall dieser Sekte beklagt.

klagt. Die Stammväter der Medicin müssen allezeit in der philosophischen Geschichte aufgesucht werden, die grösten Aerzte sind immer die größten Philosophen gewesen. Der Arzt muß ein Naturkundiger seyn. Der Theolog muß die verschiedenen Religionen in der Welt kennen, nebst dem Ursprung, Wachsthum und Stiftern derselben. Das Studium der Kirchenväter kan ohne Kenntniß der philosophischen Geschichte nicht gründlich getrieben werden. Viele Streitigkeiten sind aus Mangel der Naturkunde entstanden, selbst in der Kirche und unter Theologen. Die Natur behielt Recht, und der Argliſtige brach in ein lautes Gelächter aus, und schrie aus allen Kräften: Wo ist eure Unfehlbarkeit? Wer hatte Recht, Kolumbus, der bey Ferdinanden eine neue Welt behauptete, oder sein theologisches Konzilium, welches aus dem heil. Augustinus de civitate Dei bewies, daß es unmöglich sey, aus einer Hemisphäre in die andere überzugehn? (S. 93.) Wer hatte Recht, ihr oder Gallilái, dem ihr an seine 70jährigen schwachen Füße die schweren Eisen der Inquisition anschluget? Wer hatte Recht, Bonifazius, Erzbischof von Mainz, oder der von ihm bey dem Pabst verklagte Virgil, Erzbischof von Salzburg? Wer hatte Recht, Zacharias, der an Bonifazius schrieb, er sollte ein Konzilium zusammenrufen, und wenn Virgil auf seinen Glauben an die Gegenfüßler beſtünde, ihn seines Amtes entsetzen, und aus der Kirche verbannen. (S. 93.) Können diese Beyspiele für den Theologen nicht lehrreich seyn? Könte ihnen dieses nicht die so nothwendige Sanftmuth bey Religionsstreitigkeiten einflössen? S. 94. Allein weil diesen Herrn so schwer zu predigen

ist, fährt Herr Hofmann fort, — so darf ich wol noch einen Beweis, auf den mich die Briefe des heil. Paulus führen, zu mehrer Erhärtung derselben beybringen. Herr P. Steinacher, welcher an mehr als einem Orte wünscht, daß die Theologen die philosophische Geschichte studiren möchten, führet sie an, und behauptet mit den Uebersetzern einer englischen Bibel, daß sie gewiß von niemand ganz verstanden würden, wenn er nicht zugleich die philosophische Geschichte neben seiner Bibel aufgeschlagen habe, u. s. w. Hierdurch kan der Theolog dem Freygeist sanftmüthig zeigen, daß seine Sätze schon längst vor ihm vertheidiget, aber auch von den grösten Männern, wie Paulus war, widerlegt worden sind. Unsinniges Betragen der Theologen. (S. 100.)

Diese Schrift ist Ihrer Excellenz der Frau Oberhofmarschallin von Wambold zu Mainz dedicirt.

Daß der Verfasser nach seiner lage ein Mann ist, der bey aufgeklärtem Verstande gesunde Philosophie mit Geschmack verbindet, wird niemand leugnen, der jene hingeworfene Nebenideen auffängt, die er hie und da blicken läßt, die aber eben nicht gerade zu seiner Absicht gehörten. Daß auf einigen Universitäten die philosophische Geschichte ist vernachlässiget worden, mag wahr seyn, das mögen aber solche seyn, wo überhaupt gesunde Philosophie noch nicht sehr hat aufkommen können, und für solche mag vielleicht dieses Büchelchen ein Wort zu seiner Zeit geredet seyn. An dem Plane, nach wel-

welchem der Verfasser seine Materie ausgearbeitet hat, hätten wir manches zu erinnern. Was er von dem Nutzen der philosophischen Geschichte für Juristen und Mediciner sagt, ist zu weit hergeholet und deswegen nicht interessant. Er hatte dieses Studium aber einmal in seinen Plan aufgenommen, und so muste doch etwas davon gesagt werden. Von dem Nutzen der philosophischen Geschichte für Philosophen ist zu wenig gesagt. Nächst dem, daß der Philosoph in der Geschichte den Wachsthum und die verschiedene Gestalt seiner Wissenschaft zu verschiedenen Zeiten bemerket, sucht er überdies noch die Ursachen dieser Veränderungen auf, und was die Hauptsache ist, er bemühet sich den Gang ausfündig zu machen, welchen die grösten Köpfe in ihren Erfindungen und neuen Entdeckungen genommen haben. Dies gewährt ihm mehr Nutzen, als wenn er alle Sektenstifter von Thales bis zum Erfinder des neusten Systems mit samt ihren Hypothesen herzählen könte. Er sucht in dem Geiste eines Plato, Pythagoras, Sokrates u. s. w. zu lesen. Von dieser Seite ist die philosophische Geschichte eigentlich noch nicht durchgängig bearbeitet. Wenn sie aber auf Universitäten nicht nach dieser Idee gelesen wird, so hilfts wieder nichts, wenigstens geht der Hauptnutzen verlohren. Die Untersuchungen von der Art, ob Adam der erste Philosoph, der erste Mathematikus und Physikus gewesen, hilft dem Lehrling eben so wenig, als wenn der Arzt untersuchen wollte, ob Eva die Erfinderin der Accuschirkunst gewesen.

VII.

Giebt es einen allgemeinen Grundsatz, aus welchem alle Pflichten des Menschen, in welchem Stande er sich auch befinden möge, so hergeleitet werden können, daß niemals ein Widerspruch zwischen ihnen entstehe? Eine Leidensche Aufgabe für das Jahr 1777.

Von Gottlieb Schlegel.

Dieses ist der Titel einer Abhandlung, welche der berühmte Herr D. Schlegel in Riga, in dem dritten Stück der vermischten Aufsätze und Urtheile über gelehrte Werke von unterschiedenen Verfassern in und um Liefland, eingerückt hat, die ihres vorzüglichen Werths halber verdient bekanter zu werden.

Ein solcher Grundsatz, aus dem alle Pflichten des Menschen, in welchem Zustande er sich auch befinden mag, hergeleitet werden können, und zwar so, daß niemals ein Widerspruch zwischen ihnen entstehen soll, muß, nach dem Sinne des Herrn Verfassers, ein Satz seyn, der von allen vernünftigen Sterblichen, so verschieden sie in ihren Fähigkeiten, in ihrer Erziehung, in ihren Glücksumständen, in der Religion und der Regimentsverfassung sind, erkant wird, und erkant werden kan; ein Satz, der jedwedem, auch unter den Gemüthsverwirrungen, worein uns Umstände setzen, und bey dem urplötzlichen Andrange derselben

noch

noch gegenwärtig seyn und leicht beyfallen kan. Er muß wichtig, nothwendig seyn, und die gröste Vollständigkeit haben.

Ein solcher Grundsatz, ist der Wille Gottes nicht, auch nicht die Selbstliebe, sondern folgender Satz:

Handle, so viel es dir möglich ist, nach der Vernunft.

Dieser Grundsatz ist 1) evident, 2) bedarf keines Beweises, 3) unveränderlich, 4) vielbefassend, 5) allgemein.

Erstlich ist dieser Satz evident. So bald jemand diesen Satz versteht, und wer solte ihn nicht verstehn? so giebt er auch, durch das Gefühl des Werths seiner Denkungskraft genöthiget, zu, daß er nach seiner Vernunft handeln müsse. Zweytens, er ist indemonstrabel, das heißt, man verlangt seinen Beweis nicht zur Ueberzeugung, ob er gleich a priori und a posteriori bewiesen werden kan. Drittens, unveränderlich; weil die Vernunft ihre beständigen und unveränderlichen Grundsätze hat, nämlich die unpartheyische, wohlgebrauchte und länger geprüfte Vernunft. Viertens, vielbefassend und reich am Inhalt; weil sich die Vernunft auf alles, was nur gedacht werden kan, erstreckt. Fünftens, allgemein; so wol in Absicht der Menschen, als der Gegenstände. Alle Menschen besitzen Vernunft. Diese lehrt ihnen die Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst und gegen Andere, auch so gar gegen die Dinge, die nicht Menschen sind, mit denen wir zu thun haben. Sie entscheidet in Collisionsfällen.

Ausser

Ausser dem ist dieser Grundsatz dem Menschen sehr angemessen. Thiere handeln nach Trieben, der Mensch muß nach Vernunft handeln. Es kan derselbe eine beständige Richtschnur für uns seyn. Die Menschen werden durch diesen Grundsatz zum Denken über ihre Handlungen angeleitet und aufgefordert. Er stimmt mit dem innern Gefühl des Gewissens überein.

Man möchte zwar einwenden, die Menschen denken nach ihrer Vernunft sehr verschieden, eine Moral auf die Vernunft gegründet wird also unsicher seyn. Allein die Vernunft ist so uneins nicht, als man annimt, am allerwenigsten über moralische Gegenstände; überdies wird die Aufklärung der Vernunft vorausgesetzt, wo der Mensch geschickt ist über die Gegenstände nachzudenken, und die Erkenntniß von den moralischen Beschaffenheiten der Dinge und ihren Verhältnissen ausgebreitet werden.

Der Grundsatz: mache dich vollkommen, ist von vielen angenommen worden. Aber welche Vollkommenheit soll denn zubereitet werden? Die wesentliche, oder die zufällige? Jene haben wir ja schon vom Schöpfer empfangen. Die zufälligen? Welchen Mißdeutungen sind diese nicht ausgesetzt! Man kan daher mit Recht gegen dieses Principium einwenden, daß es von dem Willkühr der Menschen sehr gedreht werden kan, und aus ihm die andern Pflichten mit Schwierigkeit sich herauswickeln lassen. Man sucht ihn zwar dadurch zu vertheidigen, daß man sagt, er stimmt mit dem Naturtrieb der Selbstbeglückung überein. Nehmen wir aber diesen zum Wegweiser, so folgen wir einem Instinkte, der auch den Thieren

ge-

gebietet. Soll dieser Naturtrieb nützlich werden, so muß er geleitet und bestimmt werden. Und wodurch kan dieses anders geschehn, als durch die Vernunft? Man unterscheide also Beweise der Pflichten, und ihre Reitze oder die Bewegungsgründe dazu. Jene giebt die Vernunft, diese kan die Moral aus der Beförderung der Wohlfarth hernehmen. Es haben sich daher einige so ausgedrückt: „Befördere die allgemeine Vollkommenheit.„ Dies ist aber von ohnmächtigen und kurzsichtigen Menschen zu viel gefordert. Andere sagen: „Thue das Vollkommenste, das durch dich möglich ist.„ Das setzt aber eine Prüfung der Vernunft voraus. Noch andere: „Mache dich und andere vollkommen.„ Aber da muß man noch hinzusetzen: Verehre Gott, und befördere deine und deiner Mitmenschen Wohlfarth in gleichem Maaße. Wieder andere nehmen das moralische Gefühl zum Grunde an. Allein das gebildete moralische Gefühl ist so wenig ein Eigenthum aller Menschen, als das gebesserte Gefühl des Wahren und Schönen. Die Menschen sind auch in der moralischen Billigung verschieden, und theilen Lob und Tadel ungleich aus. Was berichtiget denn also das moralische Gefühl? Die Vernunft.

Zum Beschluß dieser Abhandlung folgt noch eine kurze Betrachtung über das Wort Tugend.

Der gelehrte Hr. Verfasser ist nicht nur durch andere Schriften als ein scharfsinniger, sondern auch als ein billig denkender Philosoph bekant, der so wenig auf eine Sekte geschworen hat, daß er vielmehr auch An-

dern

dern die Erlaubniß gern giebt, über seine Gedanken frey zu urtheilen. Und aus diesem Grunde legen wir ihm jene Zweifel, die uns bey Lesung dieser Abhandlung aufgestossen sind, vor, und sehen einer Beantwortung derselben mit Vergnügen entgegen. Man muß, um diese Abhandlung recht zu verstehen, wohl merken, daß der Hr. V. unterscheidet, den Beweis einer Pflicht, und den Reiz oder den Bewegungsgrund zu derselben. Den ersten schreibt er der Vernunft zu, der letzte kan in andern Dingen liegen. Dieses scheint uns sehr gegründet zu seyn, und ist von vielen, die ein allgemeines Princip in der Philosophie des Guten suchten, übersehen, oder verwechselt worden. Nun entstehet aber die Frage: Was verlangt man eigentlich zu wissen, wenn man nach einem höchsten Grundsatz in der Philosophie des Guten fragt? Will man einen solchen Grundsatz aufgestellt wissen, woraus ganz zuletzt die Wahrheit unserer Pflichten, als Wahrheit betrachtet, erweislich wird; oder verlangt man die letzte Quelle ihrer Verbindlichkeit zu öffnen? Denn ganz etwas anders ist es, wenn ich sage, dies ist eine Wahrheit, als wenn ich sage, dies ist eine verbindliche Wahrheit. Diese Dinge sind eben so verschieden, als jene Redensart, ein Gegenstand ist wahr, und diese andere, ein Gegenstand ist gut. Ich sollte dafür halten, daß man nur in der letzten Bedeutung die Sache will verstanden wissen, nämlich man sucht die letzte, oder wenn man will, die erste Quelle aller menschlichen Verbindlichkeiten auszuspähen. Diese Quelle muß in einem Fakto der menschlichen Natur liegen, welches ein Grundfaktum ist, das über sich keines erkennt, das eher müste gesetzt werden,

und

und welches Faktum und Gesetz zugleich ist. Faktum; in wie fern ich finde, daß es immer vorhanden ist. Gesetz; wenn ich dieses Faktum regelförmig aussage. Betrachte ich aus diesem Gesichtspunkte einen höchsten Grundsatz des Guten, so erfodere ich ausser den Merkmalen, die der Hr. Verf. angemerket hat, noch dieses, daß er den Beweis seiner Verbindlichkeit unmittelbar in sich selbst habe, und nicht aus anderen Dingen hernehme, die eher müsten gesetzt werden, kurz, daß er als eine verbindliche Wahrheit evident sey. Daß der Satz: Handle so viel du kanst nach der Vernunft, diese Evidenz bey sich führe, wird niemand leugnen, der da bedenkt, daß der entgegengesetzte Satz den Menschen zum Thiere erniedrigen würde. Nur würde ich ihn so ausgedrückt haben: „Handle, so viel du „kanst, dem Triebe nach wahrer Vollkommen„heit gemäß.„ Dieser Trieb ist ein Grundfaktum in der vernünftig freyen Natur des Menschen, und giebt, regelförmig ausgedruckt, diesen Grundsatz. Dem Sinne nach sind sie nicht verschieden; denn das Urtheil über wahre Vollkommenheiten, ist das Werk der Vernunft. Da aber die Triebe der menschlichen Natur dem Menschen die Richtung in seinen Handlungen geben; so liegt die Evidenz der Verbindlichkeit, wie es mir deucht, hier näher am Tage. Sollte aber die Meynung des Herrn Verf. diese seyn, daß ein solcher allgemeiner Grundsatz bloß den letzten Grund von der Wahrheit aller menschlichen Pflichten in sich fassen müsse, ohne auf den Grund der Verbindlichkeit zu sehen, so kan Rec. aus obigen Gründen nicht völlig mit einstimmen.

Betrach-

Betrachtet man ferner den Grundsatz des Herrn Verf. in Vergleichung mit andern Grundsätzen in der Philosophie des Guten, so wird es schwer zu bestimmen seyn, welcher unter ihnen eher gesetzt werden müsse, vielmehr machen sie einander wechselsweis nothwendig. Z. B. Einige Philosophen haben sich so ausgedrückt: Handle so, daß du keinen Mangel einer Vollkommenheit in deiner Willkühr gründest. Der Herr Verf. wird sagen, der Grund hievon ist dieser: weil es unvernünftig seyn würde, anders zu handeln. Diese Andere werden sagen, der Grund, warum du vernünftig handeln mußt, ist dieser, weil du sonst einen Mangel einer Vollkommenheit in dir gründest. So sind fast alle Sätze beschaffen.

Endlich scheint es, daß ähnliche Schwierigkeiten, die der Herr Verf. bey andern Grundsätzen findet, bey dem gegenwärtigen nicht gänzlich wegfallen, zumal da man, wie ich glaube, die Vernunft nicht in Abstracto, sondern in Konkreto verstehen muß, so wie sie einem jedweden Menschen zur Richtschnur seiner Handlungen dienet, daß der Satz folgenden Sinn hat: Du Mensch, wer du auch seyst, handle so viel du kanst nach deiner Vernunft. Wie verschieden sind aber da die Menschen nicht, in Absicht auf die Kräfte ihres Verstandes und ihrer Einsichten! Kan es da nicht seyn, daß der eine etwas billiget, was der andere mißbilliget, wie solches die Erfahrung lehret? Freylich wenn es so verstanden wird, daß man in einem Lehrgebäude der Moral oder des Naturrechts einen allgemeinen Grundsatz verlangt, von welchem man ausgehet, um auf ihn die übrigen Pflichten zu gründen, so ist für sich klar,

daß

daß man von der Vernunft in Abstracto redet. Aber wenn nun der Mensch diese Grundsätze auf sich anwenden will, so muß er sie nach dem Maasse seiner Kräfte beurtheilen, da finden wir, daß die Menschen oft in Grundsätzen eins sind, und fehlen in der Anwendung. Mir ist ein Fall bekannt, der nach diesem Grundsatz schwer zu entscheiden seyn dürfte. Ein Studiosus verfällt in eine Krankheit; der Arzt sagt, Sie müssen, bey Verlust ihres Lebens, heyrathen. Dies kont er schlechterdings nicht, weil er kaum so viel hatte, daß er sich selbst erhalten konte. Nun entscheide man einmal nach dem Grundsatz, wenn man sich unter individuellen Umständen befindet: Handle so viel du kanst nach deiner Vernunft. Nur zwey Fälle sind möglich, von der verbotenen Frucht zu essen, oder zu sterben.

Doch wir zweifeln nicht, daß der Herr Verfasser Gründe genug haben wird, dieses alles in ein weiteres Licht zu setzen, welches ohnehin dem Werthe dieser gründlichen Abhandlung nichts benimmt, die wir mit vielem Vergnügen gelesen haben.

Von Ebendemselben haben wir noch folgende merkwürdige Abhandlung anzuzeigen, welche ebenfalls in den vermischten Aufsätzen befindlich ist.

VIII.

Plan eines vollständigen Systems der spekulativen Weltweisheit.

Durch die beträchtlichen Vermehrungen und Verbesserungen, die die Philosophie in unsern Zeiten erhalten hat, ist der rühmliche Entschluß des Hrn. Verf. entstanden, ein vollständiges System der spekulativen Philosophie zu entwerfen. Es scheint gewiß, daß unser Jahrhundert einen solchen Mann erwarte, der die Oekonomie besorge, von alle dem, was unsere besten Köpfe im Einzeln bearbeitet und erweitert haben. Daß Hr. D. Schlegel der Mann sey, wird niemand bezweifeln, der seine Schriften kennt. Der Plan, den er hier voranschickt, ist unseres Erachtens vollständig, ordentlich und zum Theil neu. Um ihn nicht ganz abzuschreiben (denn von einem Auszuge läßt sich anders kein zweyter Auszug machen, besonders wenn es nur Skitze ist) wollen wir das merkwürdigste unsern Lesern vorlegen. Er theilt die spekulative Philosophie in folgende drey Hauptstücke, in die propädeutische Philosophie, in die spekulative Philosophie, oder Metaphysik, und in die vollständigere Logik. Der erste Theil der propädeutischen Philosophie, enthält die erste Logik. Von Begriffen, Urtheilen, und Schlüssen. Der zweyte Theil faßt die Technologie. Dieses ist eine Nomenklatur der ontologischen Begriffe und Sätze. (Dieser Theil, so wie die Eintheilung der Metaphysik,

sik, in die Metaphysik des Wahren, Schönen und Guten, wie es andere genennt haben, wofür aber der Herr Verfasser andere Namen hat, stimmen ganz mit der Idee des Rec. überein, welcher ebenfals bey anderer Gelegenheit geäussert hat, daß man der natürlichen Ordnung zu folge die Ontologie, als ein Resultat aus allen Theilen der Metaphysik nicht zuerst, sondern besser zuletzt abhandle. Da aber in der Psychologie, Kosmologie u. s. w. Begriffe vorkommen, die gewöhnlicher Weise in der Ontologie pflegen abgehandelt zu werden, so ist eine solche vorläufige ontologische Nomenklatur nöthig.) Das zweyte Hauptstück begreift die Metaphysik, Psychologie, natürliche Theologie, und Ontologie. Zur Psychologie ist noch ein Anhang hinzugekommen, den ich lieber dem letzten Theil voraus würde geschickt haben, nämlich die metaphysische, moralische und historische Anthropologie. Zur specielleren Ontologie gehören, ausser der Monadologie, Somatologie, Mechanologie, Cosmologie und Pneumatologie, noch die Kallologie und Agathologie. Das letzte Hauptstück begreift die vollständigere Logik. Die Stelle, die ihr der Hr. Verf. hier angewiesen hat, billigen wir sehr, weil der Lehrling vorher Materialien gesammelt hat, auf die er die logischen Regeln anwenden kan. Aber Regeln für die Beobachtungskunst haben wir ungern vermißt; doch da ein Plan keine Ausführung ist, so kan es seyn, daß der Hr. Verf. vor diese den ersten Abschnitt bestimt hat, welcher von den Quellen der Erkenntniß handelt. Rec. hält den Satz: lasset uns Fakta sammlen, und Folgen daraus ziehen, für den wahren Grundsatz der Logik, welcher zugleich

alle Arbeiten dessen, was man Philosophiren nennet, unter sich begreift, wovon die Beobachtungskunst eine der ersten ist. Wir wünschen dem würdigen Hrn. V. von ganzem Herzen Muße und Gesundheit, diesen Plan bald zur Ausführung bringen zu können.

IX.

Jakob Jonas Björnstähl, Professor der morgenländischen Sprachen zu Lund, Briefe auf seinen ausländischen Reisen, an den königl. Bibliothekar C. C. Gjörwell in Stockholm. Aus dem Schwedischen übersetzt von Just Ernst Groskurd. Des dritten Bandes erstes Heft, welches Briefe aus Savoyen und der Schweiz enthält. 174 S. in 8. Ingleichen der morgenländischen Briefe erstes Heft, welches Briefe aus Constantinopel enthält. 104 Seiten.

Leipzig und Rostock bey Joh. Christ. Koppe. 1779.

Die beiden ersten Bände dieser Briefe haben schon eine neue Auflage erlebt. Ein Beweis von dem guten Geschmack des deutschen Publikums; aber auch ein Beweis von der vorzüglichen Güte der Björnstählischen Schriften. Wie sehr ist es zu bedauren, daß dieser vortrefliche Gelehrte zu Salonichi sein Grab gefunden hat, da er kaum anfieng die Kenntnisse der Europäer mit morgenländischen Nachrichten zu bereichern. Der gute Ton, mit dem der Verfasser erzählt, und die häu-

häufigen sehr interessanten Reflexionen, über Sitten und Charaktere fremder Nationen, machen auch diese Briefe zu einer angenehmen und nützlichen Lektür. Wir wollen das Merkwürdigste dem Leser mittheilen.

Erster Brief. Nachrichten von Sardinien. Diese Insel ist noch drey bis vier Jahrhunderte gegen das übrige verfeinerte Europa zurück. Es ist dieses in aller Absicht das uncultivirteste und unwissendste Königreich Europens. Die Einwohner leben in einer so glücklichen Unwissenheit, daß sie sich schlechterdings mit keiner Art von Kentnissen den Kopf zerbrechen, sie wissen nicht ob ausser ihrer glücklichen Insel noch ein anderes Land da ist. Daß ihr König in Turin wohnt, das wissen sie; aber in welchem Lande das liegt, das geht über ihren Begrif. Ihre Sprache ist noch gebrochen Spanisch, obgleich der König Befehl gegeben hat, in den Schulen die Italienische Sprache zu lehren. Einer von ihren Gelehrten fragte einen Officier, der aus Cöln gebürtig war, ob der König von Sardinien auch eine Garnison in Cöln halte. Die vornehmen und adelichen Damen sitzen wie die Araber auf dem Boden, sind äusserst schmutzig und unreinlich. Sie setzen den Bratenwender mit allerhand Arten von Fleisch auf den Tisch, dann streift man die Stücken in Körbe herunter, und so ißt man. Das Volk steckt tief in Aberglauben. Sagt man z. B. zu einem Kinde, daß es ein recht artiges Kind ist, so speyen sie auf das Kind, um die Hexerey abzuwehren. Das Land ist nicht sehr angebaut. Ihren Reichthum rechnen sie nach Schaafen, Ziegen, Kühen u. s. w. Ihr Kauf ist ein Tausch, 10 bis 20 Schaafe für ein Pferd. Münze ist hier

sehr rar, und deswegen alles wohlfeil. Die Einwohner sind faul, arm und hoffärtig, listig und rachgierig. Die ganze Insel mag ohngefehr 365000 Menschen haben. Ausser dem Salzzolle und den königlichen Domainen hat der König von Sardinien ohngefähr 25000 Dukaten. Diese Nachricht ist ein wichtiger Beytrag zur Geschichte des menschlichen Verstandes. Dieses Land zu sehen, das Italien so nahe ist, wo Künste und Wissenschaften wohnen, macht einen sonderbaren Abstich. Alterthümer auf Sardinien. Sie sind vermuthlich Carthaginensisch oder Phönicisch. Die Volksmenge in Italien besteht in 13 bis 14 Millionen Menschen. Ackerbau, Handel, Schiffarth, Künste und Wissenschaften werden nicht aller Orten, wie sie sollten, aufgemuntert. Der eigne lebhafte Geist der Italiener bricht durch die grösten Hindernisse. Sie sind mehr zu schönen Künsten und Wissenschaften als zu harter Arbeit gemacht. Vormals klagte man über ihre Eifersucht; jetzt über ihre Cicisbeen. Freystädte in Italien. Berg Cenis. Von Hannibals Zuge über die Alpen. Verschiedene Mundart im Italienischen, nebst einigen Bemerkungen darüber. Vom Grafen Pento. Von einer Charte über die Alpen zur Zeit der Römer.

Zweyter Brief. Genf, den 7. Sept. 1773. Nachricht von Savoyen. Hier wächst Rocken in Menge, selbst auf den Bergen, worauf man Erde gebracht hat, die mit Absätzen vestgehalten wird. Ein Beweis von der grossen Arbeitsamkeit der Savoyer. Von S. Jean de Maurienne und andern Plätzen in Savoyen. Kröpfe der Savoyer und Walliser. Wenn diese Leute

einen

einen Fremden sehen, der dies Gewächs nicht hat, meynen sie, er habe ein Glied zu wenig. Sie sehen kränklich und niedergeschlagen aus, sind höflich, artig und sehr arbeitsam. In Schweden hat man keinen Namen für die Krankheit dieser dicken Hälse. Ueber die Duldung. Savoyische Sprache. Sie besteht aus altem Gallischen oder Celtischen, Italienischen und Französischen. Von der Hauptstadt Chambery. Aix und dasige Alterthümer.

Dritter Brief. Genf, den 18. Sept. 1773. Nachrichten von Genf. Aeusserliches Ansehn dieser Stadt. Nachlässigkeit in dasigem Gottesdienste. Unter anderen Nachlässigkeiten ist auch diese, daß der Prediger den Hut aufsetzt, wenn er predigt, um sich das Ansehen eines freyen Redners oder Lehrers zu geben. Beten und Singen aber geschieht mit entblößtem Haupte. Hang der Genfer Gottesgelehrten zu den Arianischen Grundsätzen. Mißdeutung des Worts Pretre in Genf. Sagt man von jemand: C' est un Prêtre, so heißt das, er ist ein unwissender Stümper. Ministre ist hier der allgemeine Name der Prediger. Ordination der Genfer Geistlichen. Der Kandidat muß verschiedene Prüfungen vor der vénérable Compagnie des Pasteurs durchgehn, worin einer von den Pastoren jeder seine Woche den Vorsitz hat, und denn Moderateur heißt. Der Kandidat predigt über einen durchs loos gewählten Text, wozu er zwey Tage zur Vorbereitung bekomt. Dann legt der Moderateur ihm die Hände auf unter Gebet und Anrufung Gottes, und dann ist er Ministre. Der erste Grad darnach ist

Apôtre, so viel als bey uns Kapellan, insbesondere ist es ein solcher, der auf dem Lande predigt. Bekommt er eine Gemeinde, so ist er Pasteur. Alle die versammelten Pastoren machen die vénérable Compagnie des Pasteurs aus. Das ist aber noch nicht das Consistorium, in diesem haben noch gewisse Männer von der Regierung Sitz und Stimme. Das öffentliche Abendmal wird so ausgetheilt. Mitten in der Kirche werden zwey gedeckte Tische, für jedes Geschlecht einer, gesetzt. Beichte und Absolution kennt man hier nicht. Zwey Minister sitzen an jedem Tische. Der eine an der einen Seite hat einen grossen Haufen Brodscheiben vor sich. Jeder Communicant tritt zu ihm, er bricht einen Bissen Brod von der Scheibe, und giebts dem Communicanten, der es selbst in den Mund steckt, einen Bückling macht, und zum andern Minister geht, dieser giebt ihm den Kelch, woraus er trinkt und ihn weiter dem nächstfolgenden Communicanten giebt, so geht der Kelch aus Hand in Hand, bis er leer wird, da der Minister einen andern vollen Kelch hergiebt, den sie einander zureichen. Wenn der Minister das Brod giebt, so sagt er, welchen Spruch aus der Bibel er will, zu dem Communicanten; ein gewisses Formular ist nicht angenommen. Ihre Copulation geschiehet ganz kurz. Der Pastor steigt auf die Kanzel, liest ein Stück aus der Bibel, fragt Braut und Bräutigam, ob sie einander lieben wollen, worauf sie mit einem Bückling antworten, und hiemit ist alles aus. Vierter Brief. Von Mylords Stanhope und Mahon. Von Woods Werke über Homer. Bibliothek zu Genf. Von der gelehrten Familie Diodati. Herrn

Hen-

Hennins Bibliothek. Von Herrn de Saussure. Von Hrn. de Lucas Muschelcabinet. Von einem Mädchen mit einer lebendigen Schlange im Magen. Künstlich verfertigte Uhren in Genf.

Fünfter Brief. Reise nach dem Eisberge von Chamouni in Savoyen. Noch etwas von der Savoyischen Sprache. Grotte bey Balme. Schützenfest in Genf. Von den Feuersignalen in der Schweiz. Von Schweden und andern Fremden in Genf.

Sechster Brief. Besuch bey Herrn von Voltaire. Umständliche Nachricht von seiner lebensart. Merkwürdigkeit auf Ferney. Verschiedene Anecdoten und witzige Einfälle von Voltaire. Ueber dessen moralischen Charakter.

Siebenter Brief. Von Herrn Rieu. Noch einige Merkwürdigkeiten von Genf. Reise von Genf durchs Pays de Vaud. Von Herrn Reverdil. Nachrichten von Lausanne.

Achter Brief. Lausanne. Vom Herrn Tissot. Fremde in Lausanne. Akademie daselbst. Von Hrn. Seigneux. Gelehrte Gesellschaften in Lausanne. Von der schweizerischen Militz. Von einigen natürlichen Vortheilen und Besonderheiten des Landes. Vom Bischof von Broglie.

Neunter Brief. Bern. Reise von Lausanne durch Freyburg nach Bern. Mundarten in der Schweiz. Gebeine der bey Murten erschlagenen Burgunder. Vergleichung der Schweiz mit Schweden. Nachrichten von Bern, insbesondere von der Regierung. Volksmenge der Schweiz.

Zehenter Brief. Umständliche Nachricht von Herrn von Haller. Unergründlichkeit seiner Kentnisse. Etwas von der Naturgeschichte der Schweiz und der Erde überhaupt. Besondere Anecdoten von Herrn von Haller. Noch etwas über die Kröpfe. Vergleich zwischen Haller und Voltaire, mit Briefen von Beiden.

Der Inhalt der morgenländischen Briefe, wovon wir das erste Heft vor uns haben, ist folgender.

Erster Brief. Pera bey Konstantinopel, den 17ten Jan. 1777. Unglaubliche Schwierigkeit in Erlernung des Türkischen, in der Natur der Sprache selbst, und den türkischen Sitten. Die Sprache selbst begreift drey verschiedene und sich ganz ungleiche Sprachen unter sich, die Türkische, Persische und die unerschöpfliche Arabische, welche ohne Unterschied im Reden und Schreiben von der Nation gebraucht werden, und das Türkische zur schwersten und reichsten Sprache unter allen machen. Und dann kan auch kein Christ mit der Nation umgehen, und sich in der Sprache üben. Ihre Sitten erlauben es uns nicht, das Frauenzimmer zu sehen, auf ihre Speisequartiere zu gehen, in ihren Häusern zu wohnen. Selbst die Armenier wollen keinen Fremden in ihren Häusern umgehen lassen. Ferner haben sie ein ganz anderes Alphabet in der Kanzeley, ein anderes in Briefen, ein anderes in Gerichten, ein anderes für die Gelehrten, und wieder ein anderes in Rechnungen u. s. w. Die Sprache wird beständig ohne Vokale geschrieben. Und wenn sie auch geschrieben werden, so sind ihrer der Figur

nach

nach zwar nicht mehr als drey; aber dem Laut nach mehr als die schwedische Sprache hat, alle diese Laute müssen durch lange Uebung gelernt werden. Ein Wort kan nach den verschiedenen Verbindungen für 30 bis 50 ja 200 ungleiche Worte gelten. Gewisse Laute werden wie unten aus dem Magen heraufgeholt, andere in der Kehle hervorgebracht, einige bestehn in ungleichen Zischungen, zuweilen lautets als wenn man sich brechen wollte, zuweilen wird der Laut eines Kalbes, einer Katze, einer Schlange nachgeahmet. Anders wird das Türkische in Konstantinopel und Romilien, anders in Aetolien, anders von den Tartarn, anders von den Armeniern, anders wiederum in gewissen africanischen Staaten ausgesprochen.

Keine gute Geschichte haben wir noch von der Türkey. Die neulich herausgekommene Histoire de l' Empire Ottoman, depuis son Origine jusqu' à la Paix de Belgarde en 1740 par l' Abbé *Mignot* à Paris 1771. ist übel und romanhaft geschrieben. Fürst Cantemirs Geschichte taugt auch nicht, aber seine Noten sind gut. Leunclav ist gut genug, aber zu alt, u. s. w. Aber der königl. Sekretair Herr Muradgea, erster Drogman der Pforte, hat seit 9 Jahren eine Geschichte unternommen vom ganzen ottomannischen Hause nach türkischen und authentischen Urkunden und Handschriften, und zwar hier auf der Stelle in Konstantinopel, von der sich sehr viel erwarten läßt. Er schreibt französisch, fängt von Osman I. an, und ist jetzo bis auf Muhamed IV. den 19ten Sultan, Großvater des jetzt regierenden Kaisers Abdul-Hamid, welcher in der Ordnung der 27ste ist, gekommen.

Wer-

Wörterbücher sind fast gar nicht zu bekommen. Meninski ist fehlerhaft, ungeachtet es das beste ist, es verdiente mit Verbesserungen und Zusätzen herausgegeben zu werden; aber wer wills thun?*)

Herr Murat, ein Armenier, hat eine sehr interessante und vollständige Beschreibung der türkischen Musik ausgearbeitet, die selbst Rousseau zu kennen gewünscht hat. Der Titel ist: Essay sur la Mélodie Orientale, ou Explication du Systême des Modes et des Mesures de la Musique Turque, par Antoine de Murat. Er hat die Art erfunden, türkische Musik auf Noten zu setzen, die vor ihm keiner gewust hat, und hat eine grosse Sammlung türkischer Sonaten, Lieder und Gedichte, auch griechischer hinzugefügt.

Die türkische Geographie ist ganz verschieden von derjenigen, welche sonst die Griechen und Römer gebraucht haben. Die Türken so wol, als die Araber und Perser, haben fast alle alte Namen von Städten, Oertern und Ländern verändert, so daß man, wenn man die türkischen Geschichtschreiber liest, nicht weiß wo man zu Hause ist. Auch kennt selbst kein Türke die Geographie recht, um andere zurecht zu weisen. Verschiedene Fehler in Hrn. Büschings Erdbeschreibung. Kein Türke konnte sagen, wie viel türkische Bücher gedruckt wären, keiner hatte eine Sammlung, auch nicht einmal eine Liste davon gemacht. Ein arabi-

sches

*) Herr Jenisch, der verschiedene Jahre als Dolmetscher in Konstantinopel gestanden, hat eine neue verbesserte Ausgabe des Meninski unternommen, und die Kaiserin Königin hat 1000 Dukaten zu den Verlagskosten hergegeben.

sches Wörterbuch Vanculi genannt, wo die Wörter auf Türkisch erklärt sind, zwey kleine Bände in Folio, kosten 60 bis 70 Piaster. Es ist alphabetisch, aber vom letzten Buchstab angerechnet, den das Wort hat, und nicht vom ersten, wie unsere Wörterbücher. In der ganzen Türkey ist kein Sprachmeister zu finden, der eine andere Sprache verstände, nicht einmal die neugriechische, also hat man hier keine gemeinschaftliche Sprache, wenn man hieher kommt.

Zweyter Brief. Patriotische Freuden bey dem gegenwärtigen Glücke Schwedens. Parallele zwischen Schwedens drey Gustafen und ihren Ministern. Ueber Gustaf Wasas Premierminister Andersohn. Münze auf den Reichsrath Grafen Karl Scheffer. Wünsche und Hoffnung zu Verbesserung der Erziehungsanstalten in Schweden.

Dritter Brief. Hr. Björnstähl entdeckt zu seiner grossen Freude mitten in Konstantinopel eine Bibliothek, ein Pascha, der Großvezier gewesen, hat sie gestiftet, namens Raghib Pascha. Sie besteht aus Handschriften von türkischen, arabischen und persischen Büchern in allerhand Wissenschaften nach ihrer Art. Sie wird täglich von Muselmännern besucht, die da lesen und abschreiben. Aber besondere Bequemlichkeit findet man hier nicht, man muß nach Gewohnheit des Landes auf dem Boden schreiben und lesen, weil es unhöflich ist, seine Füsse im Sitzen zu weisen. Man hat hier keine Zeitungen, weder politische, noch gelehrte. Neuigkeiten aus Rom. Vom Fürsten der Moldau. Karaiten in Haskiá.

Vierter

Vierter Brief. Pera bey Konstantinopel. Die Schwierigkeit, die türkischen Sitten und Regierungsverfassung kennen zu lernen, liegt in ihren Sitten selbst, und in der Schwierigkeit ihre Sprache zu lernen. Denn die Landessprache ist nichts anders als ein Verzeichniß der Begriffe, Denkungs- und Lebensart einer Nation, der bekanten Landesprodukte, Künste u. d. g. In der türkischen Sprache giebt es keine Namen für Hut, Hutmacher, Perüke, Puder, Quarantäne, Wappenkunst, Taktik, Advokaten, Papier, Brief, Buch, u. a. Beweis genug, daß dergleichen Dinge bey ihnen nicht vorhanden sind. Die Worte, die sie nicht haben, nehmen sie aus dem Arabischen. Dies zeigt uns, wie etwa die Türken vorhin gewesen sind, ehe sie von den Arabern die Schreibekunst, und mit ihr alle ihre Politur erhalten haben. Man hat hier keine Druckereyen, keine Staatskalender, keinen Plan von der Hauptstadt, kein Guide Etrangers, keine Ciceroni wie in Italien. Die hiesigen Drogmanen kennen zwar einigermassen die Sprache, aber fast gar nicht den Ort, die Stadt und die Sitten. Das ist die Ursach, warum man seit 200 Jahren, denn so lange ist es, daß europäische Gesandschaften hier angefangen haben, noch nicht weiß, ob es in der Türkey ausser dem Koran andere Gesetze und Verordnungen giebt. Es ist doch in der That zu verwundern, daß, da der so genannte Canun Name unter dem Namen der Canons des Sultan Soliman in Pera in französischer Uebersetzung, doch nur in der Handschrift, herumgehet, niemand bedacht gewesen ist, ihn irgendwo in der Christenheit drucken zu lassen, in Zeiten, wo man begierig ist, das Staatsrecht, die Re-

gie-

gierungsform, Statistik, Politik, und Diplomatik anderer Völker kennen zu lernen. Bis heutigen Tag hat sich keiner darum bekümmert, die Kalender und Zeitrechnung der Türken zu übersetzen und zu erklären. Sie sind um so viel merkwürdiger, da keine Nation seyn kan, die Tage und Stunden genauer mißt und berechnet. Denn die Türken rechnen die Tage nach der Sternbeuterey. Nächst dem haben sie besondere Namen für die kleinesten Theile des Tages, theils wegen ihrer Betstunden, theils wegen der Fasten, welche jeden Morgen früh angefangen werden, ehe das geringste Zeichen von Dämmerung da ist. Ihre Gebräuche beym Gottesdienst sind eben so schwer zu erkennen, unterdessen kan man sagen, daß sie unter die ältesten gehören, die man angeben kan, und vielleicht nichts anders in sich fassen, als daß sie das Verhalten ihres Patriarchen bey ihrem Gottesdienste, und die ersten Urkunden des menschlichen Geschlechts, nebst einem merkwürdigen Theil der alten Weltgeschichte und Gewohnheiten, bis auf unsere Zeiten aufbehalten haben. Die Geschichte der Nation ist schlecht bearbeitet. Herr de Murat ist willens, den türkischen Handel zu untersuchen, auch auszuspüren, aus wie vielen Kalem d. i. Kanzeleyen oder Departements die hiesige Regierung besteht, und sie nachher zu beschreiben. Wer sollte glauben, daß so etwas auf der Stelle noch unbekannt wäre, seitdem viele europäische Gesandschaften schon hier gewesen sind? Was muß man wol von den Beschreibungen halten, die an andern Orten, französisch oder deutsch, von den Türken herausgegeben werden, wenn ein Drogman, der alle Tage zur Pforte

gehen

gehen muß, so viele Schwierigkeit hat, wie Herr de Murat, zu erfahren, wie die Regierung und Staatsexpeditionen vertheilt sind, und auf der Stelle die strengsten Untersuchungen anstellen muß. An andern Orten ist dieses sehr leicht, hier aber muß man sich in allem die verkehrte Welt vorstellen. Ein hiesiger Kanzellist weiß blos was er zu schreiben hat, wenn es vorkommt. Generalisiren kan der Türke nicht, er hält sich nur an dem Fall, der eben vorkömmt. Sie haben auch nicht die mindeste Neugier, sich von dem zu unterrichten, was ihnen nicht einigen Gewinst zuführen kann. Kurz, sie sind sorglos, langsam, und zerbrechen sich den Kopf nicht gern. Und diese Indolenz steckt fast alle an, die unter ihnen gebohren werden; es muß ein Fehler des Klima oder der Erziehung seyn, die ganze Regierung ist damit angefressen. Der Nation ist ganz und gar nicht dran gelegen, sich kennen zu lernen. Noch niemand hat die Münzen gesammelt, die hier geschlagen werden, und die doch so sehr bedeutend sind. Denn ausser dem geschlungenen Namen des Kaisers und seinen Titeln, nebst der Stadt, wo sie geschlagen worden, haben sie allezeit die Jahrzahl, da er den Thron bestiegen, und wie lange er zur Zeit der geschlagenen Münze regiert hat. Jeder Kaiser ändert die Münze seines Vorfahren, so wol im Stempel, als auch in Schrot und Korn, und sie werden jedesmal verschlechtert, welches den Preis der Waaren steigert. Zu Sultan Mahmuds Zeit 1730 bis 1754. hielt der Piaster 8 Drachmen gut Silber, jetzo wiegt er nur 6 Drachmen. Von den alten Münzen findet man gar keine mehr. Mit der Bleyfeder auf Papier zu schreiben, hielten sie

für

für Zauberey, sie schüttelten an derselben, und glaubten es müste Dinte zum Vorschein kommen.

Fünfter Brief. Konstantinopel. Die Sitten und Lebensart der Türken verräth noch immer ihren alten Ursprung aus den Morgenländern. Sie kommen noch heutiges Tages dem einfachen Stande der Natur ziemlich nah. Sie haben einen grossen Widerwillen gegen alle neue Moden und neue Kentnisse; sie hassen alles Ausländische. Ihre Vorurtheile, ja die ihnen angebohrne Verachtung der Europäer insonderheit, und alles dessen, was aus Europa kommt, schliessen sie bey ihrer Einfalt von aller Politur und Bildung aus. Man kan sich nie einen bessern Begriff von der Türkey machen, als wenn man sie sich als ein verkehrtes Europa vorstellt. Wir entblößen unsere Köpfe, wenn wir jemanden ehren wollen: bey ihnen würde es der gröste Schimpf seyn, wie wenn uns in Gesellschaft jemand die Perüke abnähme, oder die Kleider auszöge. Wir nehmen den Hut ab, wenn wir zu einer angesehenen Person gehen wollen: die Türken die Pantoffeln. Wir gehen gern im bloßen Kopfe: die Türken, ohngeachtet der warmen Länder, kleiden ihn am wärmsten. Wir tragen das Haar gekräuselt: sie scheeren ihres ab. Wir scheeren dagegen den Bart, sie lassen gemeiniglich ihren wachsen, wenigstens den Stutzbart: sie meynen, ohne diesen sey man entweder ein Kind, oder ein Weib, oder noch etwas ärgeres als ein Weib, ein italienischer Musiko. Sie können sich nicht genug wundern, wenn sie zum erstenmale einen Franken mit kurzen Kleidern und einem Hut sehen. Wir machen

einen Reverenz mit dem Fuße, sie mit der Hand. Wir nehmen den Hut ab, wenn wir auf der Strasse grüssen wollen; sie legen die rechte Hand auf die Brust über dem Herzen, und machen eine kleine Neigung mit dem Kopfe. Wir tragen unsere Taschenuhren unter der Mitte des Leibes; sie die ihrigen im Busen. Wir einen langen Degen auf der linken Seite: sie einen kurzen Dolch oder Messer, auf der rechten Seite auf der Brust am Gürtel. In Europa trägt man Gold, Silber und Tressen; ihnen kommt das lächerlich vor, weils bey ihnen nur auf die Pferde gesetzt wird. Nach ihrem Gesetz dürfen Mannspersonen keine Seide, Silber, Gold oder Edelsteine tragen, nur dem Frauenzimmer ist es erlaubt. Das Frauenzimmer trägt Hemden von halb Seide und Baumwolle, die durchsichtig sind wie ein Flor, auch von purer Seide und von Mouseline oder feinem Nesseltuch. Bey Vornehmen sind sie noch unten herum und vorn an den Händen mit Gold reich gestickt, und anstatt daß unsere Frauenzimmer eine Schleppe am Kleide haben, haben sie eine sehr lange am Hemde, die im Harem von ihren Sklavinnen getragen wird, und wenn sie ausgehen, wird sie unter dem äussern langen Mantel am Gürtel befestiget. Das Frauenzimmer trägt beständig Unterbeinkleider auf dem blossen Leibe, die aber sehr kostbar und ungemein reich mit Gold gestickt sind, und kosten 2 bis 300 Rthlr.

Sechster Brief. Konstantinopel. 1779. Berichtigung der häufigen Irrthümer in Taubes Nachrichten von den christlichen Gesandtschaften in Konstantinopel.

pel. Gebräuche bey Audienzen der Gesandten. Türken in Pera. Lusthäuser der Gesandten. Gesandschafts-Drogmanen. Ehrenrettung des ehmaligen schwedischen Gesandten Carlesons gegen Taubes Beschuldigung. Von der Gewohnheit, dem Großsultan und den vornehmen Türken Confekte und Nachtische zu schicken. Vom Divan. Ob die vornehmen Türken die christlichen Gesandten oft beschmausen?

X.

Beobachtungen zur Aufklärung des Verstandes und Besserung des Herzens. Eine periodische Schrift. Ersten Bandes erstes Stück.

143 Seiten in 8.

Ulm bey Wohler 1779.

Der Tändeley, Empfindeley und süssen Schwärmerey unsers Jahrzehends entgegen zu arbeiten, ist eine Absicht, die jeder deutsche Patriot gut heissen muß. Das Uebel, welches dergleichen Schriften gestiftet haben, liegt am Tage. Alle Stände, die nicht gar zu niedrig liegen, daß zu ihnen dieser Ton hat gelangen können, haben ihre Empfindler oder Schwärmer und Schwärmerinnen. Der junge Mann, der Kraft genug hatte ein gründlicher, gemeinnütziger und brauchbarer Gelehrter zu werden, ward durch frühzeitige und übertriebene Lektür solcher überirdischen Empfindeleyen bald ein entnervter Geck, fand in den reellen Wissenschaften für seine überspannte Einbildungskraft

keine Nahrung, weil er nur fühlen, nicht aber denken gelernt hatte, und gieng folglich für ernsthafte Beschäftigungen auf immer verlohren. Nicht besser beym andern Geschlecht. Jede dieser empfindsamen Damen bewundert und schätzt sich selbst in der Heldin ihres Romans; spielt auf Unkosten ihres Hauswesens, ihrer Kinder und ihres Gatten täglich neue Rollen, und vergißt, daß sie ihre Grillen in einem Feenlande aufgefangen hatte, die sich hienieden für ihre Lage so wenig passen, als ein Riesenkopf auf Zwergfüssen. Dadurch wird der Verstand nicht aufgekläret, sondern verschoben; das Herz nicht gebessert, sondern öfters geschminkten Thorheiten geöffnet, und zu alle dem gemacht, wozu es der verschmitzte Autor nur immer machen will. Ich rede von Schriften, deren Verfasser, auf Unkosten der Tugend und der guten Sitten, menschlichen Schwachheiten und Thorheiten das Wort reden, mit allem Aufwand ihrer Talente.

Diese von den Toiletten der deutschen Damen zu verdrengen, und ihnen dafür etwas nützlicheres in die Hände zu geben, ist die Absicht der Verfasser dieser periodischen Schrift. Sie wollen eigentlich keine gelehrte Untersuchungen liefern. Bey der überhandnehmenden Zügellosigkeit, und dem immer weiter um sich fressenden Unsinn, wie sie sich ausdrücken, ist es nöthig, sagen sie, dem deutschen Mann zuzurufen: „Wo wilst du hin? was soll endlich aus allem diesem noch werden? warum arbeitest du so eifrig an deinem Untergange?„ — Alles ganz gut! Nur dies hätte ich noch dabey zu erinnern. Ein Mann, der diese Absicht glücklich ausführen will, muß wenigstens die Talente

einer

einer erhöheten Einbildungskraft und des feineren Witzes nebst einer tiefen Kenntniß des menschlichen Herzens in gleichem Grade besitzen, wodurch sich jene Modeschriftsteller, von welchen eben die Rede war, auszeichnen, und wodurch sie es eben dahin gebracht haben, daß das Uebel epidemisch worden ist. Steht er in einem oder in dem anderen Stück diesen nach, so wird der empfindsame Theil des lesenden Publikums niemals den Tausch eingehen, er wird bey aller seiner guten Sache niemals so gefallen, so rühren und hinreissen, daß die Leser mehr sein Genie und seine Kunst, als die Sache lieben und bewundern. Kurz, mit der Menschenkenntniß und Beredsamkeit des Rousseau, und mit dem Witz des Voltaire, würden sie die gute Sache der Tugend, die bey Verständigen auch ohne Schutzschrift schon gesichert ist, auch bey solchen glücklich führen, die erst begeistert seyn wollen, ehe sie Beyfall geben.

Unsere Verfasser sind hoffentlich zu bescheiden, als daß sie dieses von sich glauben sollten; sie werden es uns also auch nicht übel nehmen, wenn wir glauben, daß die Heilungsmittel, die sie hier vorgeschrieben haben, dem schwindelnden Schwärmer im geringsten nicht ans Herz gehen, vielleicht nimmt er nicht einmal Notiz von ihrer Existenz, und bleibt bey aller gegebenen Mühe das, was er war.

Dieser erste Band faßt folgende Aufsätze in sich, die wir kürzlich anzeigen und mit einigen Bemerkungen begleiten wollen.

Der erste Aufsatz handelt von der Glückseligkeit und Tugend. Zuerst wird gezeiget, was die Glückse-

ligkeit nicht sey, oder daß die mehresten Menschen ihre Glückseligkeit in der Befriedigung ihrer unordentlichen Begierden setzen. Und dann, worinne sie eigentlich bestehe. Sie ist eine persönliche Eigenschaft, und mit der Tugend eine und eben dieselbe Sache, diese aber erfordert Handlungen der Weisheit, der Mässigkeit, der Gerechtigkeit, des Wohlwollens und des Muths. (Dieser ganze Aufsatz ist aus Fergusons Moralphilosophie genommen, welches Buch der Verfasser aus schuldiger Dankbarkeit hätte anführen sollen. Wer Lust hat nachzuschlagen, wird ganze Stellen wörtlich finden.)

Der zweyte Aufsatz ist eine Betrachtung über einige Erziehungsanstalten. Es ist ein Fehler, wenn man den Ehrgeitz zur Haupttriebfeder bey der Erziehung macht. Es ist ein Fehler, die unerträgliche Sklaverey, in der man die Zöglinge bey einigen unserer Erziehungsinstitute hält. (Diese Fehler werden als unschickliche Mittel der Erziehung verworfen, ohne daß ein besseres an ihre Stelle gesetzt wird. Unter den häufigen Erziehungsschriften findet man alles dieses weit gründlicher und besser ausgeführt.)

Nun folgt eine frostige Erzählung zweyer Liebenden, wovon der Beschluß ist, daß der Liebhaber dem Mädchen die Unschuld raubt und damit unter die Preussen geht —. Eine zwote von ähnlichem Schrot und Korn. Ein Mädchen ersäuft sich, weil sie ihr Liebhaber verlassen hatte. Dabey wird etwas über die Leidenschaft moralisirt. Zuletzt macht noch eine dritte Liebes-Geschichte den tragischen Beschluß dieses Werkchens, die uns unter allen noch am besten gefallen hat, nur

nur der Auftritt S. 125 ist unnatürlich, wo Falkenberg, Karolinens Liebhaber, nachdem er Tages vorher seine Leidenschaft befriediget hatte, an Karoline folgender Maaßen schreibt: „Engel, Heilige, Beleidigte! sag an, was soll ich thun? darf ich wieder vor dich kommen? darf ich noch einmal dein Angesicht sehen? Oder soll ich fliehen, fliehn, so weit die Welt geht, oder aus der Welt hinaus? — Und das alles soll andern zur Lehre geschrieben seyn.

XI.

Denen Freunden der Schriften des Herrn Doctor Schlegels in Riga wird es nicht unangenehm seyn, wenn wir sie noch mit einer Schrift dieses unermüdeten Gelehrten bekant machen. Es ist zwar nur eine kurze Einladungsschrift zu einer Feyerlichkeit der dortigen Domschule, sagt aber mehr Gutes, als manches Universitätsprogramm, das einer lateinischen Predigt ähnlicher sieht, als einer gelehrten Abhandlung. Sie führt den Titel:

Der Mensch in seiner Niedrigkeit und in seiner Hoheit. Eine psychologisch-moralische Betrachtung. Riga 1779.

Thier, und höherer Geist, sind die beiden Enden der menschlichen Niedrigkeit und der menschlichen Hoheit. Der Mensch, der sich dem bloß sinnlichen Thier ähnlich macht, über welches er doch erhaben zu seyn geschaffen ist, kan der Mensch in seiner Niedrigkeit

heissen. Er folget bloß den Sinnen und der Einbildungskraft, ohne sie mit Verstand zu prüfen, und sucht weiter nichts als jene thierische Triebe zu befriedigen. In diesem Zustande setzt er sich in Gefahr zu irren und lasterhaft zu werden. Zwar folgt aus der Sinnlichkeit die Lust zum Bösen nicht nothwendig, gränzt aber nahe an, wenn das Herz nicht moralisch gebildet ist. Es giebt auch eine gewisse Sinnlichkeit für das Gute, welche Empfindsamkeit genannt wird, und die in einer starken Fähigkeit zu Empfindungen besteht, in denen etwas Sittliches lieget. Wenn Vernunft und Wahrheit dabey zum Grunde liegen, so ist dieselbe schön und nützlich. Wenn das nicht ist, so gleicht sie einem fieberhaften Zustande der Seele, da man immer bebt, erzittert, starrt, weint. Hat die Sinnlichkeit gar das Unrecht gefaßt, so führt sie zum Untergange: Sie macht den Menschen zum Sklaven.

Das mittlere Verhältniß der Menschheit, welches auf diesen thierisch sinnlichen Zustand folgen könte, würde darinne bestehn, wenn die Sinnlichkeit und Vernunft sich in einem Gleichgewichte und in einer Temperatur befänden. Ein solcher Charakter wird aber nichts vorzügliches und grosses hervorbringen. Und kaum ist es möglich, daß er so fortdaure, denn schon dieses Gleichgewicht zu erhalten, muß man dem Geiste ein gewisses Uebergewicht geben, und der Verstand muß die Aufsicht übernehmen. Die Absicht des Schöpfers war, die Sinnlichkeit der Vernunft zu unterwerfen. Die Sinne und Leidenschaften können und sollen uns nützen, doch nur als Winde, die die Fahrt

eines

eines Schiffers befördern, das aber ein geschickter Steuermann lenkt.

Der Mensch, der sich über diese Mitte zu erheben weiß, die Sinnlichkeit nach ihrer Absicht gebraucht, doch mehr die Vernunft hört und wirksam macht, klimmt zu der Höhe der menschlichen Natur hinauf. Hier giebt es Staffeln und Grade, das Ziel ist, Nachahmung der höhern Geister, und des allerhöchsten der Geister, dessen Unendlichkeit man nicht erschöpfen kan und soll, aber dem man durch Gebrauch des Verstandes und Heiligung des Willens ähnlich werden soll. Die Hülfsmittel hierzu sind erstlich ein mässiger Gebrauch dessen, was die Sinne rührt und ernährt, wenn man den Leib nur als ein Werkzeug gebraucht, pflegt und genießt. Zweytens treue und beständige Uebung in dem, was Recht und Wahrheit ist.

Wenn einige Philosophen das Vermögen, durch Selbstthätigkeit sich zu vervollkommnen, für das Eigne gehalten haben, das den Menschen vor andern Wesen auszeichnet, so wird die Höhe des Menschen von der Grösse dieser Selbstthätigkeit abhangen, und wenn die Tugend einen hohen Grad von Selbstmacht in der Seele verleihet, so wird sie ein nothwendiges Mittel zu jener Höhe seyn. Wer mehr Thier als Mensch ist, wird nur die Früchte dieser Erde verzehren helfen. Wer beides in gleichem Grad wäre, würde gut, aber nicht sehr unternehmend seyn. Wer aber mehr Mensch als Thier ist, ist, wenn sein Geist ihn mit Kräften unterstützt, zu grossen Dingen fähig.

Auch hier, und in diesem moralischen Fortgange giebt es Alter. Das erste ist freylich mehr von der Sinnlichkeit des Menschen begeistert, die sich aber in der Folge abkühlt. Inzwischen muß aber doch der Mensch das Ziel kennen, wornach er zu streben habe.

Diese Betrachtungen, die Hr. D. S. hier geliefert hat, sollen Vorbereitungen seyn zu Auflösung der Beantwortung jener Frage: wie weit der Nutzen der Psychologie in der Erziehung und in der Leitung und Lenkung des Menschen, und in Beziehung zur Glückseligkeit der Gesellschaft gehe.

XII.

Kleine Schriften von J. J. Rousseau, nebst einer Nachricht von seinem Leben und seinen Schriften. Aus dem Französischen. Erster Theil. 416 S. 8.

Heidelberg bey den Gebrüdern Pfähler. 1779.

Da Madame Rousseau, die Witwe dieses grossen Mannes selbst, in der Meyerischen Buchhandlung zu Lemgo, eine neue Ausgabe der sämtlichen rousseauischen Werke angekündiget hat, die Herr Benzler übersetzt, so wundert es uns um so viel mehr, hier eine Uebersetzung der kleinen Schriften desselben zu erblicken. Unterdessen wird der Name des Verfassers auch dieser Uebersetzung Liebhaber verschaffen, wie es wol die Absicht des Verlegers mag gewesen seyn, mit Rousseaus Namen zu wuchern.

Die

Die in diesem Bändchen befindliche Stücke sind folgende. Die Königin Fantasca, eine Erzählung. Grabschrift auf zwey Liebende, die sich zu St. Etienne in Fores im Brachmonat 1770. getödtet haben. Pygmalion, eine lyrische Scene. Brief an den Herrn Prof. Felice, bey Gelegenheit seines vorgegebenen Werks von dem Prinzen. Memorial für Hr. le B. von V. grauen Musquetier. Abhandlung über die Frage: welche Tugend ist dem Helden die nothwendigste, und welches sind die Helden, denen diese Tugend gemangelt hat? Brief an Hrn. Fovre, in welchem Rousseau auf ewig seinem Bürgerrecht in der Stadt und Republic Genf entsagt. Antwort des Hrn. Rousseau auf einen Brief eines seiner Mitbürger. Brief an den Hrn. Prof. von Montmollin. Brief an den Hrn. von Gingings von Moiry. Brief an Hrn. M. bey Gelegenheit seines vorgegebenen Briefs an den Hrn. Erzbischof von Ausch. Brief an einen Ungenannten. Brief eines Bürgers von Bourdeaux an den Verfasser des Merkurs. Antwort des Hrn. R. an den Hrn. von Boissy. Brief des Grafen von Tressan an den Hrn. Rousseau, betreffend den Hrn. Pallisot, Verfasser des Lustspiels die Philosophen. Antwort des Hrn. R. Zweyter Brief des Hrn. Grafen von Tressan. Antwort des Hrn. R. Dritter Brief des Hrn. Grafen von Tressan. Antwort des Hrn. Rousseau. Brief an den Verfasser des französischen Merkurs. Fragment eines Briefs an den Hrn. le Nieps, bey Gelegenheit seines freyen Zutritts in die Oper, den er für seinen Dorfzauberer erhalten hatte. Auszug eines Briefes an M. über Rameaus Werke. Brief über die

neue

neue Widerlegung seiner Abhandlung, ob die Wiederherstellung der Wissenschaften und Künste, zu Verbesserung der Sitten etwas beygetragen habe, von einem vorgegebenen Mitgliede der Akademie zu Dijon. Brief über seine Streitigkeiten mit dem Hrn. von Montmollin. Brief an den Hrn. von Voltaire. Vier Briefe an den Herrn von Grafenried über seine Verbannung aus dem Canton Bern. Silviens Spatzirgang, ein Gedicht. Freye Nachahmung eines italienischen Liedes des Mataſtasio. Brief über Rousseaus Tod an die Verfasser des Pariser Journals. Auszug aus dem französischen Merkur vom Heumonat 1778. Ueber Rousseaus Leben und Schriften.

In der Uebersetzung haben wir hie und da unteutsche Wörter gefunden. Z. B. S. 270. Der Herr von Montmollin sitzt gern lange bey Tische; für mich ist dies eine wahre Marter. Selten hat er bey mir gespiesen (gespeist) niemals spies (speiste) ich bey ihm. S. 277. Es war Winter, es machte kalt, ist ein Gallicism. S. 291. Also übertrittet man das Gesetz, für übertritt. u. s. w. Ueber Rousseaus Leben und Schriften ist mit Wahrheit und Achtung gegen diesen grossen Schriftsteller gesprochen von de la Harpe, und nicht mit einer so neidischen Mine, wie der Notenmacher (seys Diderot, oder nicht) zu dem Essai sur la vie de Séneque le Philosophe, sur ses Ecrits, et sur les Regnes de Claude et de Nêron, welcher so keck ist, daß er sagt: Rousseau habe das mehreste von seinen philosophischen Grundsätzen dem Seneka, Plutarch, Montagne, Loke, Sidney u. a. zu danken, und sein Ruhm werde wegfallen, wenn

man

man auf seine Quellen kommen werde. Vieles vom Montagne hat R. freylich; aber fällt deswegen sein Ruhm als grosser Geist und Schriftsteller, hat er sich etwa mit fremden Federn geschmückt, wenn er ähnliche Maximen von andern angenommen hat?

Wir wünschten, daß in diesen kleinen Schriften die Briefe noch mit enthalten wären, die wir ohnlängst übersetzt erhalten haben, unter dem Titel:

Vier Briefe des Hrn. Joh. Jacob Rousseau an den Herrn von Malesherbes über sich selbst. Braunschweig. 1779.

Allein wie uns die Vorrede sagt, sind sie im Original noch nicht gedruckt, und werden erst in die Sammlung mit aufgenommen werden, die die typographische Gesellschaft zu Genf von den Rousseauischen nachgelassenen Werken veranstaltet. Gewiß tragen diese Briefe viel bey zur Geschichte der Menschheit überhaupt, und machen manches in dem Charakter dieses berühmten Mannes klar.

XIII.

Probe einer Ueberſetzung aus dem Griechiſchen des Sextus Empirikus *).

Kap. I.

So wie von allen gemachten Verſuchen und geſchehenen Unterſuchungen dieſes das Reſultat iſt: daß man entweder etwas ähnliches, oder gar nicht gefunden, was man geſucht hat, und daher neue Verſuche und Unterſuchungen anſtellen müſſen, ſo iſt dieſes auch das Reſultat von allen philoſophiſchen Unterſuchungen geweſen. Einige haben ſich eingebildet, die Wahrheit gefunden zu haben, andere aber haben dieſes für unmöglich gehalten, und noch andere haben ihre Unterſuchungen fortgeſetzt, und dem Wahren weiter nachgeforſcht. Die erſtern ſind überhaupt unter dem Namen der Dogmaticker bekant, deren Lehrſätze die Ariſtoteliker, Epikurer, Stoicker und noch einige andere angenommen haben. Zu der zweyten Claſſe gehören alle Anhänger des Klitomachus und Karneades, wie auch alle übrige Akademiker. Die dritte und letzte Claſſe, derer, die ſich mit Unterſuchung des Wahren beſchäftigen, machen ganz allein die Skepticker aus. Von dieſen dreyen Klaſſen haben die drey philoſophiſchen Syſteme, das dogmatiſche, das akademiſche, und das ſkeptiſche, ihren Urſprung.

Kap.

*) Wir ſind erſucht worden, dieſes Fragment hier einzurücken, und der Ueberſetzer wünſcht das Urtheil der Kenner zu erfahren.

Kap. II.

Was in der Skeptick abgehandelt wird.

In der Skeptick kommen so wohl allgemeine, als besondere Abhandlungen vor. Im Allgemeinen wird von dem Charakter, Begriff, Principien, Gründen, Cäterien und von der Absicht der Skeptick geredet, es werden auch die Gründe angeführt, die uns nöthigen unsern Beyfall zurück zu halten, und gezeigt, wie die Behauptungen der Skepticker zu nehmen sind, desgleichen wie sich die Skeptick von solchen Systemen, die derselben nahe kommen, unterscheidet. In den besondern Abhandlungen werden die Logicker, Physicker, Mathematicker, und dergleichen widerlegt, und allen Theilen der Wissenschaften der oben angeführten philosophischen Systeme widersprochen. Es wird demnach die Skeptick erst überhaupt abgehandelt, und mit den Benennungen, welche die skeptische Philosophie erhalten, der Anfang gemacht.

Kap. III.

Welche Namen die Skeptick erhalten.

Die skeptische Sekte ist auch die Untersuchungssekte genennt worden, weil sie sich mit Untersuchungen und Betrachtungen beschäftiget. Sie ist auch die ephektische Philosophie genennt worden, und zwar von der Empfindungslage, in welcher sich der Skeptiker nach geschehener Untersuchung befindet. Sie heißt auch die aporetische Sekte, und zwar, wie einige sagen, aus dem Grunde, weil ihr allenthalben noch Zweifel aufstoßen, weswegen sie ihre Untersuchungen fortsetzen muß,

muß, oder, wie andere wollen, aus dem Grunde, weil sich der Skeptiker nicht entschliessen kann, eine Sache geradezu für wahr oder für falsch zu halten. Endlich heißt sie auch die pyrrhonische, weil man glaubt, daß Pyrrho es in der Skeptick am weitesten gebracht, dieselbe auch am vollständigsten abgehandelt, und in das gröste Licht gesetzt habe.

Kap. IV.

Was ist die Skeptick?

Die Skeptick ist ein Vermögen, die Dinge, so wohl welche in die Sinne fallen, als auch die, welche mit dem Verstand begriffen werden, einander auf alle nur mögliche Weise entgegen zu setzen. Da wir nun finden, daß so wohl die Sachen als Gründe, die einander entgegengesetzt werden, einander die Wage halten, und von gleichem Gewichte sind, so sind wir erstlich ganz zweifelhaft und unschlüßig, ob wir die Sache bejahen oder verneinen sollen; darnach werden wir in einen gleichgültigen und ruhigen Zustand versetzt. Das Wort Vermögen wird hier nicht allgemein, und in seinem ganzen Umfang, sondern nur schlechthin genommen, in so fern wir eine Fähigkeit dazu haben. Unter denen äusserlichen Gegenständen verstehen wir solche, davon wir uns eine sinnliche Vorstellung machen können; diesen werden solche Gegenstände entgegengesetzt, die mit dem Verstande begriffen werden. Daß wir gesagt haben, auf alle mögliche Weise, dieses kann so wohl auf das Wort Vermögen in der einfachsten Bedeutung genommen, als auch auf die Gegeneinanderhaltung der

sinn-

ſinnlichen und intellectualiſchen Gegenſtände gezogen werden. Denn da wir dieſe Gegenſtände einander auf alle nur mögliche Art, nemlich die ſinnlichen den ſinnlichen, und die abſtrakten den abſtrakten und umgekehrt, entgegenſetzen, ſo ſagen wir, auf alle nur mögliche Art, um alle nur mögliche Gegeneinanderhaltungen, und alle mögliche Gattungen der ſinnlichen und intellektualiſchen Gegenſtände darunter zu begreifen. Wir unterſuchen und fragen alſo nicht, wie uns die ſinnlichen Gegenſtände in die Augen fallen, oder wie wir zur Erkenntniß abſtrakter Dinge gelangen, ſondern nehmen ſie ſo, wie ſie vor uns liegen. Von den einander entgegengeſetzten Gründen glauben wir nicht, als wenn einige die Sache durchaus und nothwendig bejahten, und die andern dieſelbe verneinten, ſondern wir nehmen dieſelben in der planeſten Bedeutung, in ſo fern ſie einander widerſprechen. Wir ſagen endlich, daß die Gründe, die für und wider die Sache ſind vorgebracht worden, von gleichem Gewichte ſind, weil wir eben ſo viel Grund haben, die Sache für wahr zu halten, als wir Grund haben dieſelbe nicht für wahr zu halten, und daß keiner von den Gründen, die einander ſind entgegengeſetzt worden, ein gröſſeres Gewichte habe und mehr Beyfall als der andere verdiene. Die Zurückhaltung des Beyfalls iſt ein ſolcher Zuſtand der Seele, in welchem wir weder die Sache als wahr annehmen, noch als falſch verwerfen. Und der ruhige Zuſtand beſtehet in einer gewiſſen Heiterkeit der Seele, worinne uns nichts ſtöhret, beunruhiget und aus unſrer Faſſung bringt. Wie aber eine ſolche Ruhe mit der Zurückhaltung des Beyfalls beſtehen könne, das

werden wir zeigen, wenn wir von dem Endzweck der Skeptick reden werden.

Kap. V.

Von dem Skepticker.

Der Pyrrhonismus kann gar wohl mit zur Skeptick gerechnet werden, denn von einem Pyrrhonier setzt man voraus, daß er die beste Kenntniß von der skeptischen Philosophie besitze, und alle ihre Grundsätze vollkommen verstehe.

Kap. VI.

Von den Gründen und Ursachen der Skeptick.

Die Hoffnung, ein von allen Leidenschaften freyes und ruhiges Gemüth zu erhalten, ist die Ursach gewesen, weswegen man sich auf die Skeptick gelegt hat. Denn die grossen Genieen wurden über die Anomalien der Dinge in Verlegenheit gesetzt, daß sie bey so ungleichen und verschiedenen Eigenschaften nicht wusten, welchen sie ihren Beyfall geben sollten. Sie fiengen also an zu untersuchen, was wahr und falsch an der Sache sey. Und nachdem sie darüber den Ausspruch gethan, so sind sie in ihrem Gemüth beruhiget worden. Der Hauptgrundsatz, worauf die Skeptick beruhet, ist dieser: jedem Beweisgrund einen eben so starken Beweisgrund entgegen zu setzen. Dadurch glauben wir es so weit zu bringen, daß wir keine gewisse Lehrsätze behaupten.

Kap. VII.

Ob die Skepticker gewisse Lehrsätze behaupten.

Wir sagen, daß die Skepticker keine gewisse Lehrsätze behaupten, doch nicht in dem Verstand, nach welchem man gewöhnlich unter einem Lehrsatz nichts weiter versteht, als einer Sache beystimmen. Denn die nothwendigen Empfindungen, die durch sinnliche Gegenstände erregt werden, hält der Skepticker für wahr. So wird er z. B. wenn ihm warm ist, oder wenn er frieret, nicht sagen, mir ist, als wenn ich weder warm noch kalt wäre. Wir sagen nur, daß wir keinen Lehrsatz als gewiß annehmen, in so fern dieses so viel heißt, als einer Sache, die in den Wissenschaften noch untersucht wird und ungewiß ist, Beyfall geben. Denn kein Pyrrhonier giebt einer Sache, die noch nicht offenbar gewiß ist, seinen Beyfall. Ja nicht einmal alsdenn, wenn er von ungewissen Dingen skeptische Redensarten gebraucht, z. B. nichts destomehr, oder ich bestimme nichts, oder wenn er eine andere von den übrigen Redensarten braucht, wovon wir hernach reden werden, so bestimmt er dadurch nichts gewisses. Denn wer einen Lehrsatz festsetzet, der glaubt auch, daß die Sache sich würklich so verhalte, wie er davon geredet hat. Der Skepticker gebraucht zwar auch solche Redensarten, und drückt sich eben so aus, aber nicht in dem Sinne, als wenn sie die Sache, wie sie wirklich wäre, völlig darstellten. Denn er glaubt, daß die Redensart: alles ist falsch, auch selbst mit den andern Redensarten falsch seyn könne. Eben dieses glaubt er auch von den Redensarten: nichts ist wahr, nichts

deſto mehr, und von allen übrigen Redensarten, und behauptet, daß ſie von andern Redensarten können aufgehoben werden, und daß dieſes auch von allen übrigen ſkeptiſchen Redensarten gelte. Hingegen der Dogmaticker hält das auch für würklich, wovon er ſich eine Vorſtellung macht. Der Skepticker aber bringt ſeine Redensarten ſo vor, als wenn ſie durch ſich ſelbſt könnten aufgehoben werden. Und wenn er dieſelben braucht, muß man nicht ſagen, daß er durch dieſelben etwas feſtſetze. Und worauf es am meiſten bey dem Gebrauch ſolcher Redensarten ankommt, ſo ſagt er damit nur, wie es ihm ſcheine, und macht ſeine Empfindungen blos bekannt, ohne ſeine Meynung davon zu ſagen, oder von den äuſſerlichen Gegenſtänden etwas zuverläſſiges zu behaupten.

Kap. VIII.

Ob der Skepticker einer gewiſſen Sekte zugethan ſey?

Gleiche Antwort müſſen wir denen, die uns fragen, ob der Skepticker ein Anhänger einer gewiſſen Sekte ſey, geben. Nennt das jemand eine Sekte: Lehrſätzen, die ſo wohl mit vielen andern unter ſich, als auch mit ſinnlichen Gegenſtänden übereinſtimmen, gerne Beyfall geben; und nennt das einen Lehrſatz, wenn man einer ungewiſſen Sache Beyfall giebt; ſo ſagen wir: wir ſind keine Sekte. Sagt man aber, eine Sekte beſtehe darinne, wenn man ſich nach einer Sache, ſo wie ſie uns vorkomme, bequeme, und zwar wenn die Sache zugleich uns deutlich zu erkennen giebt,

daß

daß wir so leben sollen, wie es uns recht zu seyn scheint, (das Wort recht nicht blos in der Beziehung auf die Tugend, sondern viel weitläuftiger genommen, da es sich bis auf die Zurückhaltung des Beyfalls erstrecken kann,) so sagen wir, daß wir eine Sekte ausmachen. Denn wir geben den Gründen, die uns sinnlich davon überzeugen, daß wir nach den väterlichen Gebräuchen, Gesetzen, Verordnungen, und nach unsern eigenen Empfindungen leben sollen, Beyfall.

Kap. IX.

Ob der Skepticker die Naturlehre abhandele.

Eine ähnliche Antwort haben wir denen zu geben, die uns fragen: ob sich der Skepticker mit der Untersuchung der Natur zu beschäftigen habe. Heißt dieses so viel, als etwas, das zu den physiologischen Lehrsätzen gehöret, mit Gewißheit und Zuverlässigkeit behaupten, so sind wir keine Physiologen. Heißt es aber so viel: jedem physiologischen Beweisgrund einen gleich starken Beweisgrund entgegenzusetzen haben, und sich dadurch in einen ruhigen Zustand zu versetzen suchen, so werden wir einiges aus der Physiologie anführen. So werden wir auch die Logick und Ethick, als philosophische Wissenschaften betrachtet, zum Theil abhandeln.

Kap. X.

Ob die Skepticker Dinge, die in die Sinne fallen, leugnen.

Es müsten die, welche vorgeben, daß die Skepticker augenscheinliche Dinge leugnen, nicht wissen, was

die Skepticker lehren. Denn wir leugnen die ſinnlichen Empfindungen nicht, die uns auch ohne unſern Willen zum Beyfall nöthigen, wie wir vorher geſagt. So viel von den ſinnlichen Gegenſtänden. Wenn man uns aber fragt, ob dieſer äuſſerliche Gegenſtand würklich ſo iſt, wie er ſcheint, ſo geben wir zwar zu, daß derſelbe äuſſerlich ſo ſcheine. Wir unterſuchen aber die Sache nicht ſelbſt, die in die Sinne fällt, ſondern nur das, was von der Sache, die in die Sinne fällt, geſagt wird. Das iſt aber etwas ganz anders, als die Sache ſelbſt, die in die Sinne fällt, oder den ſinnlichen Gegenſtand unterſuchen. Z. B. das Honig ſcheint uns ſüß zu ſchmecken. Das geben wir zu; denn die Süſſigkeit oder das ſüß ſchmecken empfinden wir auf eine ſinnliche Art. Ob es aber auch ſüße iſt, wie der Ausdruck beſagt, das muß noch unterſucht werden, weil es nicht der ſinnliche Gegenſtand ſelbſt iſt, ſondern nur das, was davon geſagt wird. Wenn wir auch gegen die Dinge, die in die Sinne fallen, Gründe vorbringen, die offenbar dagegen ſind, ſo wollen wir dadurch, daß wir dieſelben anführen, die ſinnlichen Gegenſtände nicht über den Haufen werfen, ſondern die Dogmaticker von ihren verwegenen Urtheilen überführen. Denn da die Vernunftſchlüſſe bey augenſcheinlichen Dingen ſo betrügeriſch ſind, wie vielmehr haben wir ſie nicht bey ungewiſſen Dingen in Verdacht zu ziehen, damit wir nicht, wenn wir denſelben folgen, ein übereiltes Urtheil fällen?

Kap. XI.

Von dem Unterſcheidungszeichen der Skeptick.

Es erhellet aus dem, was wir von dem Unterſcheidungszeichen der Skeptick ſagen werden, daß wir uns bey den in die Sinne fallenden Dingen beruhigen. Ein Unterſcheidungszeichen wird aber in einem doppelten Verſtand genommen, einmal für das, wodurch wir bewegt werden, eine Sache als glaubhaft und gewiß, oder als unglaubhaft und ungewiß anzunehmen, (wovon wir in der Polemick handeln werden,) zweytens für das, wornach wir uns in unſern Handlungen richten, und etwas thun, und etwas nicht thun, da wir ſehen, daß man im gemeinen Leben auch ſo handelt. Und davon wollen wir jetzt reden. Das Unterſcheidungszeichen der Skepticker iſt das, was in die Sinne fällt, in ſo fern wir davon eine lebhafte Vorſtellung erhalten. Denn da es auf einer ſinnlichen Ueberzeugung und unwillkührlichen Empfindung beruhet, ſo bedarf es weiter keiner Unterſuchung. Daß uns alſo der und jener ſinnliche Gegenſtand ſo und nicht anders in die Augen fällt, daran wird wohl niemand zweifeln. Aber das bedarf einer Unterſuchung, ob der ſinnliche Gegenſtand auch ſo beſchaffen ſey, wie er uns in die Sinne fällt. Wir richten uns alſo im gemeinen Leben nach den ſinnlichen Gegenſtänden, und verhalten uns denſelben gemäß, doch ohne von denſelben etwas gewiſſes zu behaupten. Denn wir können nicht beſtändig unthätig ſeyn. Es ſcheinet aber, als wenn man im gemeinen Leben ſich auf eine vierfache Weiſe darnach zu richten habe: erſtlich in Anſehung der Naturtriebe und Naturleitungen,

zweytens in Ansehung der nothwendigen Empfindungen, drittens in Ansehung der gegebenen Gesetze und Gebräuche, und viertens in Ansehung des Unterrichts der Künste. Die Naturanlage besteht darinne, daß wir von Natur Sinne und Vernunft haben. Die nothwendigen Empfindungen darinne, daß uns der Hunger zum Essen und der Durst zum Trinken treibet. Die vorgeschriebenen Gesetze und Gebräuche bestehen darinne, daß wir Religion zu haben für etwas Gutes, und keine Religion zu haben für etwas Böses halten. Der Unterricht der Künste hat zur Absicht, daß wir die Künste, die wir gelernet haben, auch fleißig treiben. Alles dieses nehmen wir auch an, aber wir behaupten davon nichts gewisses und bestimtes.

Kap. XII.

Worinne der Zweck der Skeptick bestehe.

Wir müssen nun auch von dem Zweck der Skeptick handeln. Der Zweck ist das, was wir durch alle unsere Unternehmungen und Betrachtungen zu erhalten suchen, und was wir um keiner andern Ursach willen wollen, oder es ist eigentlich das letzte, wornach wir streben. Bisher haben wir gesagt, daß die Absicht des Skeptickers sey, sich bey denen in die Sinne fallenden Gegenständen ruhig zu verhalten, und sich in eine gleichmüthige Fassung in Ansehung der Dinge, die nicht zu ändern sind, zu setzen, über die lebhaften Bilder von sinnlichen Gegenständen zu philosophiren, damit er deutlich einsehen und unterscheiden könnte, welche wahr und welche nicht wahr, und sich dabey zu

beru-

beruhigen. So hat er gefunden, daß sie einander eben so wohl ähnlich als unähnlich sind. Und da er nicht im Stande gewesen, dieses zu unterscheiden, so hat er sein Urtheil zurückhalten müssen. Dieses hat zufälliger Weise die Würkung gemacht, daß er sich von allen den Unruhen, die mit den dogmatischen Behauptungen verbunden sind, ganz frey gemacht. Wer gewiß behauptet, daß etwas seiner Natur nach gut oder böse sey, der befindet sich beständig in einem unruhigen Zustand. Hat er die Dinge nicht, die er für Güter hält, oder wird er von Dingen, die er ihrer Natur nach für böse hält, beunruhiget, so wird er ängstlich nach den Dingen streben, die er für Güter hält: Und hat er dieselben erhalten, so wird er noch unruhiger, so wohl deswegen, weil er sich ganz unvernünftig dabey bezeiget, und nicht zu mäßigen weiß, als auch weil er eine Veränderung befürchtet, und daher alles thut, damit er seine vermeinten Güter nicht verliere. Wem aber die Dinge, die ihrer Natur nach gut oder böse seyn sollen, gleichgültig sind, und daran zweifelt, ob sie es auch sind, der wird sie weder verabscheun, noch ängstlich darnach streben. Daher befindet er sich in einem ruhigen Zustand. Wie es also dem Mahler Apelles ergangen seyn soll, so geht es auch dem Skepticker. Denn man sagt von demselben, daß er ein Pferd habe abzeichnen, und da er den Schaum des Pferdes habe abbilden und mit dem Pinsel auftragen wollen, habe er aus Verdruß, daß es ihm darinne nicht geglücket, den Schwamm, mit welchem er immer wieder die Farben von dem Pinsel abwischen müssen, auf das Bild hingeworfen, und wie derselbe auf das Gemälde gefallen, so habe sich da-

durch der Schaum abgebildet. So hoffen auch die Skepticker ſich durch die Beurtheilung des Verſchiedenen in den ſinnlichen und intellecktualiſchen Gegenſtänden in einen ruhigen Zuſtand zu verſetzen. Sie konten es aber nicht ſo weit bringen, ſondern ſahen ſich genöthiget ihr Urtheil zurück zu halten, und hierauf erfolgte glücklicher Weiſe die Ruhe auf dem Cörper, doch behaupten wir nicht, daß der Skepticker ganz und gar von aller Unruhe und Beſchwerde frey ſey, ſondern glauben, daß er von den Dingen, die nothwendig einen Eindruck auf ihn machen, beunruhiget werde. Denn es iſt gewiß, daß er zuweilen friere, hungere, durſte, und dergleichen ähnliche Leiden empfinde. Alles dieſes aber empfindet der Pöbel doppelt, einmal wegen ſeinen Leidenſchaften, und zweytens deswegen, weil er das, was ihm begegnet, von Natur für böſe hält. Der Skepticker aber, welcher nicht gewiß behauptet, daß ein jedes Uebel ſeiner Natur nach ein Uebel ſey, erträgt es gelaſſener. Wir ſagen daher, daß bey dogmatiſchen Behauptungen ein ruhiges Gemüth, und bey unvermeidlichen Leiden ſich zu mäſſigen, und dieſelben gelaſſen zu ertragen, der Zweck des Skeptickers ſey. Einige angeſehene Skepticker haben noch die Zurückhaltung des Beyfalls bey dogmatiſchen Unterſuchungen als einen Zweck hinzugefügt.

Kap. XIII.

Von den vornehmſten Beweisarten der Skeptick.

Nachdem wir geſagt, daß auf die Zurückhaltung des Beyfalls ein ruhiger Gemüthszuſtand erfolge, ſo müſſen

müssen wir auch sagen, wie wir zu der Zurückhaltung unseres Urtheils gelangen. Sie erfolgt (wenn es jemand allgemein ausdrücken wollte) wenn die Gegenstände in verschiedenen Verhältnissen gegen einander gehalten werden, so daß sinnliche Erscheinungen sinnlichen Erscheinungen, oder intellectualische Kenntnisse intellectualischen Kenntnissen, oder umgekehrt einander entgegengesetzt werden. Auf folgende Art werden sinnliche Erscheinungen sinnlichen Erscheinungen entgegengesetzt. Z. B. eben derselbe Thurm scheinet von weiten rund, und in der Nähe viereckigt zu seyn. Intellectualische Kenntnisse intellectualischen, als wenn jemand aus der Ordnung der himmlischen Körper beweisen wollte, daß eine Vorsehung sey, so machen wir den Einwurf, daß oft die Guten ein mühseliges, und die Bösen ein gutes Leben führen, und schliessen daraus, daß keine Vorsehung sey. Intellektualische Kenntnisse, denen sinnlichen Erscheinungen; z. B. Anaxagoras setzte der sinnlichen Erscheinung, daß der Schnee weiß sey, entgegen, der Schnee ist gefrornes Wasser, nun ist das Wasser schwarz, also muß der Schnee auch schwarz seyn. In einem andern Sinn setzen wir oft das Gegenwärtige dem Gegenwärtigen, bisweilen auch das Gegenwärtige dem Vergangenen und Zukünftigen entgegen. Z. B. wenn uns jemand einen Schluß vorlegt, den wir nicht auflösen können, so sagen wir ihm, daß, gleichwie vor der Zeit, ehe die philosophischen Gründe, die du annimmst, bekannt waren, noch niemand war, welchem diese richtigen Grundsätze einleuchteten, und doch in der Natur lagen, so ist es auch möglich, daß die Gründe, wodurch deine Meynung

nung widerlegt wird, jetzt in der Natur liegen, uns aber noch nicht ſind bekant worden. Wir müſſen daher nicht gleich jedem Grund, der uns jetzt als ſtark und beweiſend vorkommt, unſern Beyfall geben. Damit aber die Gegengründe uns deſto ſtärker einleuchten, ſo will ich noch einige Beweisarten beyfügen, weswegen der Beyfall zurückzuhalten iſt, und dabey weder auf die Menge noch auf die Stärke derſelben etwas bauen. Denn es iſt möglich, daß ſie auch ſchwach ſeyn können, und daß es mehrere derſelben giebt, als wir angeführt haben.

Kap. XIV.

Von den zehn Beweisarten.

Gewöhnlich werden von den alten Skeptickern zehn Beweisarten angegeben, weswegen man ſeinen Beyfall zurückhalten müſſe, die ſie bald Vernunftſchlüſſe, bald Topos, genennt haben. Es ſind folgende: der erſte betrift die verſchiedenen Arten der Thiere. Der zweyte die Verſchiedenheit der Menſchen. Der dritte den verſchiedenen Bau der ſinnlichen Werkzeuge. Der vierte die Nebenumſtände. Der fünfte die Lage, Zwiſchenräume und Oerter. Der ſechſte die Beymiſchungen. Der ſiebente die Gröſſe und Verhältniſſe der äuſſerlichen Gegenſtände. Der achte die Beziehungen und Verhältniſſe. Der neunte die ſo wohl häufigen als ſeltenen Zufälle. Der zehente die Verordnungen, Gebräuche, Geſetze, fabelhaften Erzehlungen und Meynungen der Dogmaticker. Nach dieſer Ordnung wollen wir dieſelben abhandeln, ohne etwas gewiſſes zu behaupten.

haupten. Sie könnten auch überhaupt unter drey Gattungen gebracht werden, nach welchen man erstlich auf den, der die Sache beurtheilt, zweytens auf die Sache selbst, die beurtheilet wird, und drittens auf beides zugleich siehet. Denn die vier ersten Beweisarten betreffen den, welcher die Sache beurtheilt, welches entweder ein Mensch, oder ein Thier, oder ein Sinn, oder ein gewisser Nebenumstand ist, in welchem sich eines davon befindet. Die siebente und zehente Beweisart betrift die Sache, welche beurtheilet wird. Betrift es aber beide zugleich, so bezieht sich darauf die fünfte, sechste, achte und neunte Beweisart. Diese drey Beweisarten sind wieder in der einzigen Beweisart von Verhältnissen enthalten. Und so wie die Verhältnisse die einzige Hauptbeweisart sind, so sind die angeführten drey Beweisarten die besondern, unter welchen alle zehn Beweisarten begriffen sind. So viel von der Anzahl der Beweisarten, die davor gehalten werden. Davon aber, was sie würklich beweisen, wollen wir hernach reden.

Von der ersten Beweisart.

Die erste Beweisart bestund darinne, daß wir uns wegen der Verschiedenheit der Thiere nicht eben dieselben Bilder und Vorstellungen von denselben machen können. Dieses schliessen wir aus den verschiedenen Arten der Zeugung, und aus der verschiedenen Beschaffenheit ihrer Körper. In Ansehung der Zeugung werden einige ohne fleischliche Vermischung, und einige durch dieselbe gezeugt. Ohne fleischliche Ver-

mischung werden einige blos durch die Wärme erzeugt, wie die in den Kaminen leuchtende Insekten. Einige aus verdorbenem Wasser, wie die Flöhe. Einige aus kahnigtem Wein. Einige aus der Erde, einige aus Leim, wie die Frösche. Einige aus Mist, wie die Würmer. Einige von Eseln, wie die Käfer. Einige von Kohl, wie die Raupen. Einige von Obst. Einige von den in die Fäulniß gegangenen Thieren, wie die wilden Bienen, und die Pferdewespen. Durch die fleischliche Vermischung werden sie entweder von Thieren gleichen Geschlechts gezeugt, wie die meisten, oder von Thieren von verschiedenem Geschlecht, wie die Maulesel. Ferner werden gemeiniglich die Thiere gleich lebendig gebohren, wie die Menschen. Einige aber werden aus dem Ey ausgebrütet, wie die Vögel. Einige sind bey der Geburth wie ein Klumpen Fleisch, wie die Bären. Daher ist wahrscheinlich, daß durch die ungleichen und verschiedenen Zeugungen solche heftige Erbitterungen gegen einander entstehen, welche die Quelle von allen disharmonischen und wider einander streitenden Leidenschaften sind. Doch kann auch die Verschiedenheit der vornehmsten Theile des Cörpers, vorzüglich derer, die von der Natur zur Beurtheilung und sinnlichen Empfindung bestimmt sind, ganz widersprechende Vorstellungen bey den verschiedenen Thieren hervorbringen. So kommt denen Gelbsüchtigen alles blaß vor, was uns weiß zu seyn scheinet, und die eine gewisse Augenkrankheit haben, sehen alles blutroth. Da nun einige Thiere blasse oder röthlichte, andere weißlichte Augen, und noch von anderer Farbe haben, so kommt es mir wahrscheinlich vor, daß ihnen auch die Farben ganz verschie-

den

den vorkommen müssen. So gar scheinen uns, wenn wir eine lange Zeit starr in die Sonne gesehen haben, und hernach in ein Buch hineinsehen, die Buchstaben gülden zu seyn, und sich in einen Cirkel herumzudrehen. Können schon Thiere mit feurigen Augen, aus welchen nur ein schwacher und zitternder Strahl herausschießt, auch bey der Nacht sehen, so halten wir billig davor, daß uns nicht eben so wie ihnen die äusserlichen Gegenstände in die Sinne fallen. Und können die Gaukler, wenn sie die Lichter mit Eisenschwärze und dergleichen bestreichen, machen, daß alle gegenwärtige Personen blos um des kleinen Zusatzes willen, den sie hinzugethan haben, bald eisenfarbig, bald schwarz aussehen, so können wir weit zuverlässiger glauben, daß, da sich so verschiedene Säfte in den Augen der Thiere befinden, sich auch verschiedene Bilder in den äusserlichen Gegenständen erhalten müssen. Es ist sogar weiter nichts nöthig, als daß wir nur das Auge reiben, so hat das, was wir sehen, eine länglichte und ganz andere Form und Gestalt, und kommt uns viel kleiner vor. Wir schliessen daher, daß die Thiere, welche einen länglichten und schiefen Augapfel haben, wie die Ziegen, Katzen, und dergleichen, ganz andere sinnliche Vorstellungen von den Gegenständen haben müssen, als die Thiere, die eine runde Pupille haben. Selbst die Spiegel, nachdem sie verschieden geschliffen sind, z. B. konkav, stellen uns die äusserlichen Gegenstände viel kleiner vor, und sind sie konvex geschliffen, so zeigen sie uns dieselben länglicht und ganz kompreß. Es giebt Spiegel, die uns, wenn wir hineinsehen, den Kopf unten und die Füsse oben zeigen. Da nun einige

ſo groſſe Augen haben, daß ſie gleichſam herauszuhängen ſcheinen, andere aber ſo kleine, daß ſie ganz tief darinne liegen, und noch anderer ihre Augen ganz platt und eben ſtehen, ſo folgt, daß eben deswegen die Bilder ganz anders ſeyn müſſen, und da die Gegenſtände weder der Gröſſe noch Geſtalt nach geſtellt, noch von hinten, Fiſchen, Löwen, Menſchen und Heuſchrecken gleich geſehen werden, jedes Auge den Gegenſtand auffaßt, und nach dem derſelbe ſich abbildet. So iſt es auch mit den anderen Sinnen beſchaffen. Denn wie kann man ſagen, daß man einerley fühle, wenn man eine Schnecke, oder ein fleiſchichtes Thier, oder ein ſtachlichtes Thier, oder einen Vogel, oder einen ſchuppigten Fiſch, angreife? Oder wie können die, welche einen ſehr engen oder ſehr weiten Gehörgang haben, oder deren Ohren mit Haaren bewachſen, oder glatt ſind, mit ihren Ohren einerley hören, da wir ſelbſt ganz anders hören, nachdem unſere Ohren entweder halb verſtopft, oder ganz offen und rein ſind? So wie die Thiere verſchieden ſind, ſo muß auch der Geruch verſchieden ſeyn. Denn wenn wir eine andere Empfindung haben, wenn wir frieren, und wenn das Phlegma bey uns die Oberhand hat, und eine andere Empfindung, wenn die Theile des Kopfs zu viel Blut haben, daß wir das nicht riechen können, was andern angenehm riecht, und glauben, daß wir dadurch zu ſtark angegriffen werden, als wenn wir gleichſam einen Schlag bekommen. Da nun einige Thiere feuchter Natur und phlegmatiſch ſind, andere zu viel Blut oder Feuer haben, andere gelbſüchtig, milzſüchtig ſind, oder zu viel ſchwarze Galle haben, ſo kann man mit

Recht

Recht sagen, daß ein jedes wegen dieser Verschiedenheit auch einen andern Geruch haben müsse. So ist es auch mit dem Geschmack. Da einige eine scharfe und trockene, und andere eine sehr feuchte Zunge haben, wie wir bey dem Fieber eine sehr trockene Zunge, viel Erdtheile und böse Säfte bey uns haben, und daher uns alles bitter schmeckt, was uns vorgesetzt wird, (diese Empfindung aber haben wir, nachdem die und jene Säfte bey uns die Oberhand haben,) die Thiere auch verschiedene Geschmackwerkzeuge, und an verschiednen Säften einen Ueberfluß haben, so müssen sie auch von den sinnlichen Gegenständen einen verschiedenen Geschmack erhalten. So wie auch eben dieselbe Speise, die wir zu uns nehmen, bald eine Blutader, bald eine Pulsader, bald Bein, bald eine Nerve, bald etwas anders wird, und nachdem die Theile verschieden sind, welche die Speise empfangen, dieselbe auch eine verschiedene Kraft beweiset. So wie ein und eben dasselbe Wasser, wenn es an einen Baum gegossen wird, bald die Wurzel, bald Blätter, bald Früchte treibt, es mag ein Feigen-, oder ein Apfel-, oder ein anderer Obstbaum seyn. Gleichwie auch ein und eben dieselbe Luft, welche der Musicker in die Flöte bläst, bald einen hohen, bald einen tiefen Ton angiebt, und ein und eben derselbe Griff auf der Leyer eben dieses thut, so ist auch wahrscheinlich, daß die äusserlichen Gegenstände nach dem verschiedenen Bau der Thiere, bey welchem sie Vorstellungen erwecken, auch verschieden müssen gesehen werden. Noch deutlicher ist dieses aus dem, was die Thiere begehren und verabscheuen, abzunehmen. Ein balsamischer Geruch ist den Menschen angenehm,

aber den Käfern und Bienen unausſtehlich. Und das Oehl iſt den Menſchen dienlich, aber die Weſpen und Bienen kommen in demſelben um. Und das Seewaſſer hat einen widrigen Geſchmack, und iſt den Menſchen ſchädlich, aber den Fiſchen iſt es das angenehmſte Getränk. Die Schweine wälzen ſich lieber in dem dickſten Koth, als in reinem flieſſenden Waſſer. Unter den Thieren freſſen einige Kräuter, andere Wurzeln, andere die Sträuche in Wäldern, andere Körner, andere Fleiſch, andere Milch. Und einige freſſen es gern, wenn es ſchon verdorben und ſtinkend iſt, andere, wenn die Speiſen noch friſch ſind. Einige eſſen die Speiſen roh, andere gekocht und zubereitet. Und überhaupt, was einigen angenehm, das iſt andern unangenehm, ſchädlich und tödtlich. Z. B. kann der Schierling dienen, welcher die Wachteln fett macht, und die Eicheln, wovon ſich die Schweine mäſten, welche auch gern Salamander freſſen, ſo wie die Hirſche vergiftete Thiere, und die Schwalben Spinnen freſſen. So verurſachen auch die Ameiſen unangenehme Empfindungen und Bauchgrimmen, wenn wir dieſelben eſſen, der Bär aber, wenn er krank wird, frißt dieſelben mit dem gröſten Appetit, und wird davon wieder geſund. Wenn die Otter nur mit einem einzigen Zweige von einer Buche berühret wird, ſo wird ſie drohend und fällt hin, ſo auch die Fledermaus, wenn ſie nur mit einem Weidenblatt berühret wird. Der Elephant fliehet vor dem Widder, der Löwe vor dem Hahn, und der Wallfiſch, wenn er eine gewiſſe Bohne platzen hört, und der Tyger vor dem Trommelſchlag. Noch viel andere dergleichen Dinge könten

wir

wir anführen, allein, es möchte scheinen, als wenn wir uns allzu lange dabey aufhielten. Wenn einerley Dinge einigen unangenehm oder angenehm sind, so wird das angenehme und unangenehme durch die sinnlichen Vorstellungen von den äussern Gegenständen bey den Thieren erweckt. Wenn aber eben dieselben Gegenstände nach der Verschiedenheit der Thiere auch verschieden erscheinen, so können wir zwar sagen, wie uns dieselben scheinen; wie sie aber nach ihrer wahren und natürlichen Beschaffenheit sind, das wissen wir nicht. Denn wir können nicht einmal unsere und anderer Thiere sinnliche Vorstellungen beurtheilen, weil wir selbst eine Partey in dieser streitigen Sache ausmachen, und daher vielmehr einen andern nöthig haben, der es beurtheilt, als daß wir selbst einen Ausspruch darüber thun könnten. Und wir können weder ohne Grund noch mit Grund unsere sinnlichen Vorstellungen denen der sinnlichen Thiere vorziehen. Denn vielleicht giebt es gar keine Demonstration, wie wir unten zeigen werden. Selbst die sogenannte Demonstration wird von uns entweder davor gehalten, oder nicht. Halten wir sie nicht davor, so können wir sie auch nicht mit Ueberzeugung vorziehen. Halten wir sie davor, so ist ja die Frage davon, welche sinnliche Vorstellungen durch die äusserlichen Gegenstände in den Thieren erweckt werden, und wir nur, die wir zu den Thieren gehören, halten es für überzeugend gewiß, aber eben dieses muß noch untersucht werden, ob der Beweis auch in der That überzeugend ist, wie er uns zu seyn scheint. Es ist aber ungereimt. Denn es ist ungereimt, etwas, das noch nicht entschieden ist,

durch

durch etwas, das auch nicht entschieden ist, beweisen wollen, denn so wäre die Sache zugleich gewiß und auch nicht gewiß, welches ein Widerspruch ist. Glaubhaft dem, welcher es beweisen will, unglaubhaft aber dem, welchem es bewiesen wird. Wir haben also keinen Beweis, wodurch wir unsere sinnlichen Vorstellungen den sinnlichen Vorstellungen der sogenannten unvernünftigen Thiere vorziehen wollen. Wenn also verschiedene Vorstellungen nach der Verschiedenheit der Thiere entstehen, welche nicht können beurtheilt werden, so müssen wir unser Urtheil in Ansehung der äusserlichen Gegenstände nothwendig zurückhalten.

Digitized by Google

Inhalt.

I. Ueber den Vernunftschluß, von J. E. Mayer. Seite 1

II. Von Geistern und Geistersehern, von dem Verfasser der Abhandlung über Ahndungen und Visionen. 48

III. Ueber die Glückseligkeit der Völker, oder Betrachtungen über die Schicksale des Menschen in den verschiedenen Epochen der Geschichte. 77

IV. Untersuchung über den Stand der Natur. 108

Inhalt.

V. Historia doctrinae de vero Deo, vom Hrn. Prof. Meiners 130

VI. Jacob Harris Abhandlungen über Kunst, Musik, Dichtkunst und Glückseligkeit. 173

VII. Griechenlandes erste Philosophen, oder Leben und System des Orpheus, Pherecydes, Thales und Pythagoras, vom Hrn. Prof. Tiedemann. 189

VIII. Hr. Prof. Bering Beweis für das Daseyn Gottes. 215

I.

Ueber den Vernunftschluß von J. E. Mayer, Prof. der Philosophie an der Universität in Wien. Erster Theil. 21. B. 8.

Wien bey Edlen von Kurzbök. 1777. Zweyt. Th. 1779.

Wegen des Titels dürfte vielleicht dieses Werk von manchen, der eben kein grosser Freund von Syllogismen ist, vorbeygegangen werden; und so blieben denn die schönen psychologischen Känntnisse des Verfassers unbekannt. Wir müssen daher zum voraus versichern, daß es niemanden, welcher ein Freund von Erklärung psychologischer Phänomene ist, gereuen wird dieses Buch gelesen zu haben, obgleich der Verfasser hoffentlich eben nicht auf Erfindung neuer Wahrheiten Anspruch machen wird. So viel wir aus dem ersten Theil erkennen, wird der Vernunftschluß so wol selbst als psychologische Erscheinung betrachtet, als auch der Nutzen desselben in Erklärung anderer Erscheinungen gezeiget.

In der Einleitung sucht der V. die Art und Weise zu bestimmen ein psychologisches Phänomen zu behandeln. Dazu giebt es nach seiner Theorie drey Mittel, Empirik, Analyse und Metaphysik. Das er-

ste ist die Beobachtung der unmittelbaren Aeusserungen der Seele. Z. E. bey der Traurigkeit sind die charakterisirenden Veränderungen, Klagen, Verstummen, Thränen u. s. w. wohin die Physiognomie des Traurigen mitgerechnet wird. Das zweyte besteht darin, daß man durch die analogen Mittelphänomenen bis zu den entferntesten hinauf steigt, und die erstern zusammengesetzten Aeusserungen in die einfachsten auflöst, als allgemeine und reelle Ursachen. Z. E. nichts reißt die Thätigkeit des Traurigen, er liebt die Einsamkeit. (Erste Aeusserung.) Die Augen sind matt, die Gesichtsmuskeln schlaff, der Puls ungleich. (Mittelphänomenen, analog mit den ersteren, und das Band, welches dies und das folgende entferntere, mit dem es gleichfals analog ist, verknüpfet.) Die Gehirnfibern werden schlaff, ihre Wirkung auf das Blut und übrigen Nerven nimmt ab, der Uebergang des Bluts zur Lunge aus dem Herzen wird gehemmt; daher die matten Augen, die Blässe des Gesichts, das Verstummen u. s. w. (Neue von den ersteren entferntere Phänomene; näher an der Seele, einfache Quellen der übrigen.) Das dritte besteht darinne; ich kann die Analyse weiter treiben als die Beobachtung reicht, wenn ich durch Einbildungskraft zu den letzten beobachteten Phänomenen, fremde oder irgend eine Art derselben hinzu denke. So kann ich gewisse Schwingungen der Gehirnfibern annehmen, oder den Grund der Traurigkeit in der verhinderten Elasticität der Seele suchen, und alles das allgemein ausdrucken, daß der Begriff der Traurigkeit daher entsteht.

Zur

Zur Aufnahme der Psychologie dient nun hauptsächlich die Empirik, so wol in Absicht des Körpers, als der Seele; denn beyde haben auf einander Einfluß. Bey der Metaphysik und Analyse müssen die Hypothesen behutsam vermieden, und der Einbildungskraft dürfen hierbey die Zügel nicht zu sehr gelassen werden.

Nach diesen drey Methoden solte nun auch die Lehre über dem Vernunftschluß, als einem psychologischen Phänomene, eigentlich abgehandelt werden. Allein der Verfasser mag selbst reden, was er den Leser will erwarten lassen.

„Ich mache mich anheischig die Natur des Vernunftschlusses so weit zu erklären, daß ich nur jene Aeusserungen der Seele beobachten will, die hinreichen um das Reelle zu entdecken, welches unter den abstrakten Ausdrücken der Syllogistik vergraben liegt. — Also werde ich ziemlich viel Empirik und ein bisgen Analyse brauchen, um das Metaphysische der Syllogistik einigermassen zu erklären.„

Erster Abschnitt. Von den Ideen überhaupt.

Die ersten Bestandtheile des Vernunftschlusses sind Ideen. Aber was ist eine Idee? Hiervon hat man keine reelle Erklärung, und alle Erklärungen, die man dafür ausgiebt, sind identisch.

Das ist die Idee, sagt Loke, was mein Gegenstand ist wenn ich denke. Dis erklärt Hr. M. nur so: das Wort Ich bedeutet eine Empfindniß, welche das Resultat aus dem Gleichgewichte aller meiner gegenwärtigen Vorstellungen ist. Afficirt mich eine Sache so stark, daß ihr Bild von diesen Vorstel-

lungen nicht ganz verschlungen wird, sondern ihnen vielmehr fast das Gleichgewicht hält, so unterscheidet jeder sein Ich von diesem Bilde, und nennt es seinen **Gegenstand**; die Vorstellung, welche aus der **Beziehung** zwischen dem Ich und dem Gegenstande entspringt, ist der **Gedanke**.

Alle Gedanken werden durch Vergleichung erhalten, oder, **die Seele, wie wir sie in diesem Leben kennen, erhält keinen Begriff ohne Vergleichung.** (S. 38.) Aus der Vergleichung entstehen die Merkmale der Gegenstände, und ohne Merkmal läßt sich kein Begriff denken. Dabey kommt es auf folgende Punkte an. a) Wie meine Ideen zusammengesellet sind. b) Von welcher Seite ich meinen Gegenstand betrachte, was ich für ein Merkmal aufnehme. c) Und in welcher Verbindung die Dinge in der Natur stehen.

Die Wahrheit unserer Begriffe stützt sich auf die Wichtigkeit ihrer Merkmale. Diese sind theils **innere**, theils **äussere**. Nur jene machen unsere Begriffe richtig und sicher. Diese sind nicht immer sicher, und reproduciren nicht selten einen fremden Gegenstand. Jedes Merkmal reproducirt seinen Gegenstand. Ist ein Merkmal ein gemeinsames von mehrern Dingen, so reproducirt es diesen und den andern Gegenstand, es ruft eine Idee die andere herauf. Da kehren denn nun die gemeinen Merkmale, nach der Erfahrung am öftersten wieder zurück, und da kann ihr Eindruck so stark werden, daß nur das Merkmal, und nicht der Gegenstand gedacht wird. Das könnte man ein **abgezogenes** oder **abstraktes Merkmal** nen-

nennen. Reproducirt es aber seinen Gegenstand, so ist es ein gemeines oder ein Bindemerkmal. Ohne Bindemerkmal gesellen sich die Ideen nicht zusammen. (S. 50.) Sind die Merkmale der Dinge verschieden, so werden sich diese so wenig anziehen, als sich jene zurückstoßen. Nun sind aber die Dinge in der Welt von der einen Seite einander ähnlich, von der andern verschieden. Wenn man daher einen Gegenstand genau durchdenkt, und vergleicht, so bekommt man ein Bindemerkmal und ein Unterscheidungsmerkmal. Daher kommt in der Logik, daß man das nächste Geschlecht nebst dem Unterscheidenden einer Art zu einer Erklärung fordert. (S. 51.)

Wodurch werden nun solche Merkmale, woran sich alle unsere Begriffe hängen, hervorgetrieben? Dies beantwortet der folgende

Zweyte Abschnitt, von der Vergleichung und dem Gegensatze überhaupt.

Alle unsere Vorstellungen entstehen aus Vergleichungen und dem Gegensatze. Selbst bey den sogenannten einfachen Ideen findet sich dies. (S. 56.) Und in unsern Vorstellungen wird es nach diesem Verhältniß hell oder dunkel, nach welchem das Einerley und die Mannigfaltigkeit der Gegenstände wachsen oder abnehmen. Ihre Klarheit wird also beruhen auf dem Gleichgewichte der Binde- und Unterscheidungsmerkmale. Je mehr dieses Gleichgewicht auf der einen oder andern Seite gestöhret wird, desto mehr nähert sich der Gedanke durch eine verworrene Empfindung seiner Vernichtung. Das Bestreben der Seele nach Erweckung ihrer Gedanken besteht auch

wirklich in der Auflösung der verworrenen Empfindungen, oder in der Wiederherstellung dieses Gleichgewichtes; sie beginnt zu vergleichen, zu verbinden, zu unterscheiden.

Das Leben der Seele besteht in Vorstellungen. Sie verabscheuet jede Einschränkung der Sphäre ihrer Ideen. Wird dieses Bestreben befriediget, so fühlt sie das angenehmste Behagen, im widrigen Fall sinkt sie in Schwermuth. Eben dies verlangt ihr Körper. Zu monotonische Gegenstände, wenn sie einmal die Seele gefaßt hat, verzehren nach und nach ihre Kräfte, die ihren Gegenständen entsprechende Hirnfibern können nicht ausruhen, sie werden schlaff, der Mensch spürt einen Ekel. Der Kontrast erwecket die Seele aus diesem Schlummer, die unähnlichen Gegenstände setzen auch einen Theil der Nerven in Bewegung, sie können nun wechselsweise ausruhen. Ist die Mannigfaltigkeit der Gegenstände zu groß, so wird das ganze Gehirn auf einmal erschüttert, die Vorstellungen kommen aus dem Gleichgewichte; der Mensch ist ausser sich. Durch die Vergleichung ähnlicher Gegenstände wird der widrige Eindruck der Unterscheidungsmerkmale vermindert; und durch die Sammlung mehrerer Aehnlichkeiten die Kraft der Bindemerkmale zusammengesetzt und vermehrt. Die Macht der Analogie und Antitheſe, und ihre Nothwendigkeit muß also aus einem Bestreben der Seele nach Ideen, und aus den Grenzen ihrer Vorstellungskraft so wol als aus dem Eindruck der Gegenstände und ihrer verhältnißmäßigen Wirkung in einander erkläret werden. (S. 63. 64.) Aus eben

den

den Ursachen verschafft das Neue, das Seltene Vergnügen. Eben so entstehn viele Gewohnheiten blos aus dem Verlangen seine Thätigkeit auszuüben, und das ist die Ursache warum sie nicht ermüden. (S. 74, 75, 76.)

Durch die Vergleichung erheben sich die Gegenstände wechselsweise. Dies geschieht so. Oft macht die eine Seite meines Gegenstandes, die ich vorzüglich beobachten will, keinen gnugsam starken Eindruck, die übrigen verschiedenen Merkmale umgeben sie. Stell ich aber mehrere an dieser Seite ähnliche Gegenstände zusammen, so wird diese Seite des Gegenstandes durch die Vergleichung hervorgetrieben. Z. E. der Gang und die Tracht eines Türken, verglichen mit dem Gange und der Tracht eines Frauenzimmers, treibt das Merkmal der Eitelkeit und des Leichtsinnes hervor.

Mit dem Kontrast hat es eben die Bewandniß. Ein ganz entgegengesetzter Gegenstand läßt nicht zu, daß die ersteren angränzenden oder untermengten widrigen Merkmale meines Gegenstandes in der Vorstellung zusammenfliessen, und so kann hernach das Hauptmerkmal ungehindert hervorleuchten. Die Philosophen bedienen sich auch dieses Mittels. Lavater vergleicht den Ourang Outang mit den Affen, um aus den vielen trügerischen Merkmalen der Menschheit, woran sich mancher gestossen hat, das Vieh hervorzutreiben.

Die Vergleichung verschaffet uns also diesen Vortheil, daß sie die Binde- und Unterscheidungsmerkmale aus den Gegenständen hervortreibt; und

diejenigen, welche uns hindern oder gar irre führen könten, zurückweichen macht.

Die Bindemerkmale werden durch die Aehnlichkeit hervorgebracht. Die Unterscheidungsmerkmale, durch den Kontrast (S. 98.).

So wol das Angenehme, als die Deutlichkeit der Vorstellungen verschwindet, wenn die Aehnlichkeit, oder der Gegensatz zu weit getrieben wird. Dort, weil kein Unterscheidungsmerkmal mehr hervorleuchten kann; hier, weil ein immerwährendes Wegstossen der Ideen erfolgt. Folglich müssen beide weder zu stark, noch zu schwach seyn; sondern einander gewissermassen das Gleichgewicht halten, einander unterstützen, daß also weder die Vergleichung ohne Gegensatz, noch dieser ohne jene seyn kann. Also ist der Endzweck der Vergleichung und des Gegensatzes, unter verschiedenen Gegenständen Bindemerkmale, und unter ähnlichen Unterscheidungsmerkmale aufzufinden, um die Thätigkeit der Seele zu unterhalten, und ihre Einschränkung zu verhindern. (S. 101.)

Die Vergleichung kann ferner die Gegenstände vergrössern und verkleinern, d. i. wir werden durch die Vergleichung auf einen Gegenstand mehr oder weniger aufmerksam. So kann die Wirkung eines noch so wichtigen Gegenstandes durch die Vergleichung sehr geschwächt werden, man darf es nur so weit bringen, die Idee eines kleinfügigen oder unangenehmen Dinges zu dem Hauptgegenstande hinzu zu gesellen, und ihre Kraft so fort vermehren, bis sie der ersteren, der Idee des Hauptgegenstandes die Richtung giebt. (S. 107.)

Drit-

Dritter Abschnitt. Von dem Unterschiede der Ideen.

Bey den verschiedenen Eintheilungen der Ideen kommt es hier vorzüglich auf die Lebhaftigkeit und Deutlichkeit derselben an; die Rede ist also hier vornämlich von allgemeinen Notionen.

Bey einem deutlichen Begriffe ist die Seele mehr wirkend als leidend, sie erwecket durch die Vergleichung und Unterscheidung ihrer Merkmale eine lichtvolle Idee von ihrem Gegenstande. Von einer mehr lebhaften, als deutlichen Idee wird die Seele mehr angegriffen, verhält sich dabey mehr leidend als thätig; hier ist mehr Wärme der Empfindung als Licht. Um dies zu erklären, ist vors erste folgende Beobachtung vorauszuschicken.

Eine lebhafte Empfindung und ein deutlicher Begriff werden nicht selten wechselsweise in einander verwandelt. Die nämliche Vorstellungskraft, so oder anders ausgeübt, erzeugt deutliche Vorstellungen, oder lebhafte Empfindungen. Der Grund davon ist dieser. Die Idee verliehrt an der einen Seite so viel, als sie auf der andern Seite gewinnet, und dies vermöge der Einschränkung der Vorstellungskraft. Indes die Unterscheidungsmerkmale beobachtet werden, müssen die Bindemerkmale manchmal und einigermassen vernachlässiget werden; und so auch umgekehrt. (Hierauf wird weitläuftig und scharfsinnig genug erklärt, wie sich die Seele thätig und leidend verhalte.) (S. 136.)

Die abstrakten Notionen haben ihren Ursprung den abgezogenen, und die gemeinen den gemeinen

Bindemerkmalen zu danken. Die abgezogenen Unterscheidungsmerkmale werden durch den Kontrast, und die gemeinen Bindemerkmale durch die Vergleichung hervorgetrieben. Folglich kann man auch den Ursprung der abstrakten Notionen aus dem Kontraste, und der allgemeinen aus der Vergleichung herleiten. (Etwas von dem Nutzen der Abstraktion.) S. 148.

Vierter Abschnitt. Von dem Ursprunge der Anticipation und Association der Ideen.

Nach dem Loke muß sich jeder abstrakte Begriff und Satz auf Beobachtungen zurückführen lassen. Auch Axiome und ihre Deutlichkeit sind von der Erfahrung nicht unabhängig. Folglich ist nur die Beobachtung der reine Urquell ächter Begriffe. Diese reellen Begriffe liefern allen Urtheilen und Vernunftschlüssen die Materie, welche von der Vergleichung derselben die Form erhalten.

Man sagt daß man etwas kenne, wenn sich eine Idee zu einer anticipirten gesellet. (S. 157.) Z. E. wenn ich einem Bauer sage: Die Menge der Gegenstände und die Deutlichkeit der Vorstellungen stehen im umgekehrten Verhältniß, so versteht er kein Wort davon; warum? Es schliessen sich diese Kunstworte an keinen seiner vorgefaßten Begriffe. Wenn ich ihm aber sage: Je mehrere Schaafe man auf einmal sieht, desto eher kann man an einzelnen einen Fehler übersehen; so versteht er's, weil sich diese Worte an einige seiner vorgefaßten Begriffe schliessen. Wenn wir also mehr leisten wollen, als einen einzelnen Eindruck empfangen, wenn wir etwas begreifen wol-

wollen, so muß sich eine gewissermassen neue Idee immer zu einer anticipirten gesellen.

Hierauf kommt es beym Urtheilen und Schliessen an. Ja es sind die anticipirten Notionen bey Erfindungen nothwendig. Der Zufall giebt Gelegenheit zur Erfindung, aber wenn diese erfolgen soll, so muß etwas neues hinzugesellt werden, daher bleibt die Benutzung des Zufalls ein Eigenthum des Denkens. Der heißt ein Erfinder, der eine Idee mit einer anticipirten auf eine ganz neue Art verbindet. Manche neue Ideen, die der Zufall herführte, oder auch bekannte, gesellen sich auf einmal zu unsern anticipirten Notionen, ziehen einige Ideen an, oder stossen andere weg, und können so unsern Geist in die größte Wirksamkeit setzen und Erfindungen veranlassen. (S. 167.)

Bey Erklärung der Seelenwirkungen muß also unsere Aufmerksamkeit vorzüglich auf die anticipirten Notionen gerichtet seyn. Da drohet aber dem Seelenbeobachter freylich wieder eine neue Schwierigkeit, welche darin besteht: Wie kann er alle anticipirte Notionen auffinden, die zu einer Vorstellung mitwirken? Dies ist unmöglich, genug wenn er nur einige vorzeigt, so leistet er doch etwas, und so viel als er hat leisten können. Viele unmerkliche anticipirte Notionen haben einen starken Einfluß öfters in unsere künftige Vorstellungen.

Diese Zusammengesellung nun wird ebenfalls durch die Vergleichung hervorgebracht. (S. 170.) Dies setzt eine Aehnlichkeit der Gegenstände voraus; weil auch hier gewisse Bindemerkmale stattfinden müssen. Je nach dem diese Merkmale stetig, oder wandelbar,

und

und die Gegenstände mehr oder weniger ähnlich sind; je nachdem man hieraus auf einen genaueren oder nicht so genauen Zusammenhang der Dinge schliesset, so werden auch die Ideen enger oder nicht so enge verbunden, schmelzen gleichsam in eine zusammen, oder bleiben in einem gewissen Abstande: Dieses kann man Association, jenes Zusammensetzung nennen.

Aber es kann noch der einzige Zweifel übrig seyn, wie sich die Ideen entgegengesetzter Dinge vereinbaren? Z. E. wie kann die Idee eines Riesen die Idee eines Zwergen nach sich ziehen? Hier kann es seyn daß sich die Zeichen entgegengesetzter Ideen einander reproduciren, die hernachmals die Ideen der Gegenstände nach sich ziehen. Wenn sich aber wirklich entgegengesetzte Ideen zusammengesellen, so geschieht es deswegen, weil kein Gegensatz ohne Vergleichung seyn kann, und weil die Seele dadurch frische Kräfte erhält von einer Idee zur andern überzugehen, und weil hier das Anziehen mit dem Wegstossen wechselt. Daraus entspringen folgende Regeln.

1) Wenn die Ideen A + B + C associirt sind, so bringt A sowol B als C, B sowol C als A, und C sowol A als B hervor; gleichwie A+B auch C, C+B auch A, und A+C auch B mit sich führen.
2) Gesellet sich A zum C, und B zum C, so gesellen sich A und B ebenfalls zusammen, und geben A + B + C.
3) Ziehen sich A und B einander an, und stossen sich B und D einander weg, daß also A + B immer — D giebt, so giebt A auch immer — D.

4) Vereinbaret sich weder A mit C noch B mit C, so leistet die Seele dabey sonst nichts, als daß sie einzelne Eindrücke A B C empfängt, und A B müssen sich weder anziehen noch wegstossen.

5) Kömmt zu A + B — D das C welches + D giebt, so schliessen sich A + B + C + D an einander, gleichwie sich A + B wegzustossen anfangen, wenn sich an A das C hängt, welches sich mit A nicht vereinigen kann. (S. 180.)

Fünfter Abschnitt. Von dem Grundgesetz der Vergleichung.

Es ist ohnmöglich sich von durchaus ähnlichen oder verschiedenen Dingen einen Begriff zu machen. Daher entstehet folgendes Grundgesetz: man erwirbt sich desto mehr sicherere und deutlichere Kenntnisse, je mehrere Aehnlichkeiten und Unterschiede man in seinen Gegenständen beobachtet. Folglich sind dieses die einzigen sicheren Fortschritte im Denken: 1) Unter dem Anschein nach noch so verschiedenen Dingen (muß wol heissen, ähnlichen Dingen) Unterschiede, und 2) unter dem Anscheine nach noch so verschiedenen Dingen Aehnlichkeiten zu bemerken. (S. 189.) Bey dieser Gelegenheit wird sehr weitläuftig vom Satze des Nichtzuunterscheidenden gehandelt, welches hier übergangen werden muß, weil es eine Ausschweifung ist, die nicht unmittelbar zum System gehört.

Sechster Abschnitt. Von der unmittelbaren Vergleichung oder dem Urtheile.

Der Ursprung des Urtheils muß gleichfals in der Vergleichung gesucht werden. Man betrachtet

die

die Ideen als Bestandtheile des Urtheils, und setzt die Natur dieser Selenwirkung in die Gegeneinanderhaltung derselben. Aber man kann fragen, ob nicht wenigstens eine deutlich gedachte Idee ein Urtheil sey? Allein dem ohngeachtet wird das Urtheil nicht mit einer blossen Idee vermengt werden. Die Vergleichung, woraus das Urtheil entspringt, ist von einer ganz andern Art, als jene, welche zur blossen Idee erfordert wird. Zu einem Urtheile ist eine doppelte Anschauung der Gegenstände nöthig, nämlich einmal muß jeder Gegenstand einzeln untersucht werden, damit man eine klare Idee davon erlange, hernach werden sie so lange wechselsweise betrachtet, bis sich die Ideen entweder zusammengesellen, oder einander wegstossen.

Aber was bringt denn die Reflexion und Vergleichung der Ideen neues hervor? Ueberhaupt wird durch Zusammensetzung, Ordnung, Mischung und Auflösung materieller Dinge gleichsam eine neue Schöpfung hervorgebracht. Aus der Zusammensetzung mehrerer Dinge entstehen zwar keine neue Kräfte, die nicht vorher schon in denselben enthalten gewesen wären; aber einige Theile befördern einander wechselsweise ihre Wirksamkeit, indeß andere sich wechselsweise verhindern. Dadurch wird eine ganz andere Wirkung hervorgebracht, die also auch stärker in die Sinne fallen muß. Gerade so verhält sichs mit unsern Ideen. Durch die Vergleichung und den Gegensatz, erhalten, befördern und erheben sie sich einander wechselsweise; ziehen sich an, oder stoßen sich zurück; und so erscheinen sie von einer neuen Seite, und

in einem viel helleren Lichte. Freylich sind die identischen Sätze hier nicht gemeint, welche ein blosses Spielwerk sind. Aber wenn man z. E. sagt: „Man kann durch drey gegebene Punkte, die nicht in einer geraden Linie liegen, einen Zirkel durchführen„; so entdeckt man durch diese Vergleichung in der That etwas, wozu man ohne sie vielleicht nicht gekommen wäre. Folglich setzt das Urtheil ein gewisses Bestreben voraus, womit etwas aufgefunden werden soll, das einiger maassen (in Beziehung auf die einzelnen Ideen ohne ihre Vergleichung) neu und unbekannt ist: dieses findet man nur bey Gegenständen, die an einer Seite verschieden und an einer ähnlich sind.

Ferner kann ich nichts von einem Dinge bejahen oder verneinen, dem kein einziger meiner anticipirten Begriffe entspricht. Etwas von einem Dinge bejahen oder verneinen, heißt, einer anticipirten Hauptidee eine andere associiren, oder beyde dissociiren. Das Urtheil ist also eine Wirkung der Association der Ideen. Dieses wird durch die anziehende oder zurückstossende Kraft der **Binde-** und **Unterscheidungsmerkmale** bewirket. Je nach dem diese Merkmale, die Anzeigen der Wahrheit, mangeln oder nicht, hinreichend sind oder nicht, in diesem oder jenem Lichte erscheinen, so oder anders mit unsern Gegenständen vereiniget sind; so zweifeln, urtheilen oder muthmassen wir, oder sind wir auch überzeugt, urtheilen wir mit oder ohne Bedüngnisse.

Das Merkmal, worauf einer seine Aufmerksamkeit richtet, heißt der **Gesichtspunkt**. Unter den mancherley Gesichtspunkten, die eine Sache haben kann,

ist

ist doch einer nur immer der rechte und gehörige. Daher die Regel, daß die Gegenstände nur immer aus dem rechten Gesichtspunkte betrachtet werden müssen. Dieser wird durch die unwandelbaren Merkmale der Sache bezeichnet. Das beziehet sich sowol auf unsere Absicht und Kräfte, als auch auf die Wichtigkeit der Merkmale selbst.

Dieses erhellet aus den schädlichen Fehlern, die das **Vorurtheil** begeht. Man kann dieses in der That aus der Vernachlässigung des gehörigen Gesichtspunktes der Gegenstände herleiten. Auch ist die **Uebertragung** der Ideen eine Quelle der Vorurtheile; denn wenn man einmal gewohnt ist, die Töne einer Sache auf die äusserlichen und zufälligen Merkmale überzutragen, so pflegt man immer den gehörigen Gesichtspunkt zu vernachlässigen. Man beobachtet auch nicht selten, daß Hauptideen, welche immer herrschen sollten, nach und nach geschwächt, und so auf zufällige Nebenideen übergetragen worden sind; indes diese vermittelst eines stärkern Eindrucks, oder der öftern Wiederholung den Kreislauf der Ideen nach ihrer Richtung bestimmt haben. Eben so werden oft viele Mittel- und Nebenideen vertilgt, von denen doch die Bestimmtheit und Vollständigkeit der Begriffe abhängt, und sehr entfernte Dinge unmittelbar zusammengestellt, oder auch gar mit einander vermengt. Und wenn in einer Reihe von Ideen die Hauptidee in der Ferne steht, so pflegt man ihr licht, das sie auf die übrigen verbreitet, ebenfalls auf die näheren überzutragen. Darum ist ein Mensch, der mit Vorurtheilen behaftet ist, so schwer auf andere Gedanken zu bringen, er

sieht

sieht die Dinge von ganz andern Seiten an, und nennt seine Vorurtheile Grundsätze, nach denen er unsere Meinung zu prüfen berechtiget zu seyn glaubt. (S. 275.) Alle diese Fehler rühren daher, daß man nicht tief genug in die unwandelbaren Merkmale der Sache eingedrungen und nur mit äusserlichen und zufälligen Merkmalen zufrieden gewesen ist.

Siebenter Abschnitt. Von der mittelbaren Vergleichung oder dem Vernunftschluß.

Durch die mittelbare Vergleichung werden, vermittelst eines Mittelbegriffs, die Bindemerkmale der Gegenstände hervorgetrieben; und der mittelbare Kontrast besteht darinnen, wenn vermöge eines Mittelbegriffs die Unterscheidungsmerkmale der Gegenstände hervorgetrieben werden, die vermöge der Aehnlichkeit äusserer Merkmale nicht unmittelbar einander entgegengesetzt werden können. (S. 284.) Eben diese Bewandniß hat es mit der Entstehung des Vernunftschlusses. Dieser ist das Mittel, die Verhältnisse der Dinge durch die mittelbare Vergleichung und den mittelbaren Gegensatz zu entdecken, welche nicht unmittelbar beobachtet werden können. Der Mittelbegriff muß die Stelle einer anticipirten Notion vertreten, an welchen sich entweder die beiden andern Hauptbegriffe (termini extremi), deren Uebereinstimmung oder Unterschied man finden will, anschliessen; oder nur einer davon: daß er also ein beiden gemeines Bindemerkmal ist, und sie vereiniget; oder nur einem zukommt, und folglich in Beziehung auf den andern ein Unterscheidungsmerkmal wird, und sie

absondert. In dem ersten Fall ist die Schlußfolge ein bejahendes, in dem andern ein verneinendes Urtheil. Kömmt der Mittelbegriff keinem aus beiden andern Hauptbegriffen als ein Merkmal zu, so kann er auch unter ihnen weder die Stelle eines Bindemerkmals noch eines Unterscheidemerkmals vertreten, und diese Begriffe müssen sich deswegen weder anziehen, noch wegstossen; das heißt, man darf gar keinen Schluß machen, man muß einen andern Mittelbegriff suchen. Hieraus erhellet das allgemeine Grundgesetz des Vernunftschlusses, nach dem sowol die bejahenden als verneinenden Schlußfolgen gerichtet seyn müssen, und woraus sich immer erklären läßt, ob man einen Schluß machen dürfe, oder nicht. Es ist dieses der Satz: 1. Wenn zwey Dinge mit einem dritten übereinstimmen, so müssen sie auch unter einander übereinstimmen. 2. Wenn aus diesen Dingen nur eins mit dem dritten übereinstimmt, so können sie nicht mit einander übereinstimmen. Stimmt aber 3. keines davon mit einem dritten überein, so müssen sie deswegen weder mit einander übereinstimmen, noch auch nicht übereinstimmen: das heißt, es kann sich nichts destoweniger das eine oder das andere ereignen, und man darf keinen Schluß machen. Diese Wahrheit beruht ganz auf der Association, und ist also das Resultat aus der anziehenden und zurückstossenden Kraft der Merkmale. (S. 291.) Hierbey ist aber die Einheit der Vergleichung zu beobachten. Aus dieser Ursach druckt man dies Axiom so aus: „Zwey Dinge stimmen nur in der Beziehung mit einander überein, oder nicht, als sie mit einem dritten über-

ein-

einstimmen, oder nicht. In der Vernachlässigung der Einheit der Vergleichung (und des Gegensatzes) muß man den Ursprung der Trugschlüsse suchen. Deswegen pflegt man sie durch Unterscheidungen aufzulösen, um zu zeigen, daß die Einheit der Vergleichung nicht beobachtet ward. Auf diese Grundregel beziehen sich alle Regeln der Syllogistik. Eine Haupteigenschaft des Mittelbegriffs ist diese, er muß so einfach seyn als möglich, und folglich nicht so weit hergeholet. (S. 310, 313.)

Achter Abschnitt. Ueber die Anwendbarkeit der Lehre von Vernunftschlüssen.

Durch die Syllogismen wird keinesweges etwas erschaffen, sondern nur vermittelst des Zusammenstellens der einzelnen Ideen über sie ein neues Licht verbreitet. Jeder Beweis, er mag so abstract seyn als er will, muß auf Beobachtung können zurückgeführt werden. Es werden folglich alle Beweise entweder aus der Analogie oder aus der Antithese hergeholet, vermöge des vorhergehenden, und diese werden nur auf die Induktion vestgegründet. Vermittelst der Vergleichung gelangen wir zu den Begriffen von den Ursachen der Dinge, worinne der Grund unserer reellen Beweise besteht. Dadurch sollen die philosophischen Beweise nicht mit den ästhetischen Gleichnissen vermengt werden. Denn diese beruhen gröstentheils auf äusserlichen, zufälligen und wandelbaren Bindemerkmalen.

Man pflegt noch die Frage aufzuwerfen: Was denn die Syllogismen taugen, und ob durch sie etwas

erfunden werde? Diese Frage muß genau bestimmt werden. Hält man den Syllogismus mit den daran klebenden Schulförmigkeiten für einerley, so bringen sie so wenig etwas reelles hervor, als die Worte Hokas Bokas. (S. 329.) Ferner wenn man die Syllogismen als blosse Anordnung schon erworbener Begriffe ansieht, so ist die Frage unnöthig, ob dadurch etwas erfunden werde. Wenn man aber fragt, ob man nicht vermittelst anticipirter Ideen, und der Uebung im Zusammengesellen der Begriffe und Vergleichung der Dinge zu Erfindungen gelange; so kann man nur von dem eine verneinende Antwort erwarten, der das zufällige finden mit dem Erfinden vermengt, und folglich werden eben jene dieses von den Syllogismen verneinen, die ihre Natur verkennen. Der Mathematiker ist Beweises genug, daß durch richtige Schlüsse Wahrheiten entdeckt worden sind. (S. 332.)

Ein jeder Beweis muß aber gründlich, bündig und deutlich seyn. Die Gründlichkeit besteht in den richtigen Beobachtungen, welche verglichen werden; in der Wichtigkeit des Mittelbegriffs, der ein unwandelbares, inneres Unterscheidungs- oder Bindemerkmal seyn muß; und endlich in der Wahrheit der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der beiden andern Hauptbegriffe mit dem dritten. Bündigkeit erlangt ein Beweis von der vollständigen, genauen, und ordentlichen Zusammengesellung der Ideen, und eben dieses verschaffet ihm auch Deutlichkeit.

Zwey-

Zweyter Theil. 22½ B.

Von den Quellen der Mißbräuche bey Behandlung der Gegenstände.

1.) Die Menschen können grosse Ideenreihen nicht lange vesthalten. Daher die herrschende Gewohnheit alle etwas weitläuftige Geschäfte in gewisse untergeordnete Zwecke, als so viel Ruhepunkte, einzutheilen, worüber sie den Endzweck gar zu leicht vergessen.

2.) Unsere Aufmerksamkeit ist nicht stark und anhaltend genug, einen Gegenstand an und für sich und von allen Seiten gehörig zu betrachten.

3.) Die natürliche Gelehrigkeit und Anlage zur Nachahmung setzt den Menschen in der Gesellschaft fast eben so vielen Gefahren aus, als er darin Vortheile genießt.

Aus diesem werden in der Einleitung zu dem zweyten Theile manche Mißbräuche und unrichtige Anwendung der Vernunftschlüsse gezeigt, und jene scholastische Sophisterey beyläufig derb gezüchtiget.

Erster Abschnitt. Von den physischen Schlüssen.

Wenn uns ein Physiker von einer Wahrheit überzeugen will, so beruft er sich auf die Vollständigkeit seiner Beobachtungen, auf die Genauigkeit und Richtigkeit seiner Vergleichungen; hernach auf ein allgemeines psychologisches Gesetz, vermöge dessen der Mensch seinen Beyfall geben muß, wenn er solche Dinge und in dieser Ordnung sieht. Will man wei-

ter gehn, so führt er uns zuletzt auf ein Naturgesetz fort, wo wir nach den Regeln einer gesunden Logik stehen bleiben müssen. Auf welchem Wege gelangt hier der Physiker zu den Gesetzen der Natur?

Einmal geschiehet dieses durch die Vergleichung der Phänomene. Diese müssen etwas mit einander gemein haben. Denn wären sie durchaus verschieden, so würde man sie gar nicht auf einander beziehen können. Diese gemeinsame Art, welche durch die Vergleichung aller vorkommenden Dinge hervorgetrieben wird, und durch keinen Kontrast mit irgend einem andern Phänomene mehr aufgelöst werden kann, stellet also ein allgemeines Naturgesetz vor; weil die Phänomene zu keiner erhabneren Analogie weiter hinaufgeführet, und mit keinem gemeineren Bande enger verknüpft werden können. Erscheinet nun ein Gegenstand, der seiner allzu grossen Verschiedenheit wegen von allen Seiten her kontrastiret, so nennen wir ihn ein unerklärbares Phänomen. (S. 35.) Doch bleibt hier die Hoffnung übrig, daß der erfinderische Geist des Menschen einmal das gemeine Merkmal erforschen werde, das dasselbe mit den übrigen Naturerscheinungen verbindet. Z. B. die Phänomene, die der Magnet hervorbringt.

Ein ächter physischer Beweis muß also erstlich zwo und zwar verschiedene Beobachtungen enthalten, damit man aus dem, was auffallend ist, etwas, das sonst verborgen bliebe, das ist, sowol Aehnlichkeit als Unterschied hervorstechend machen, und so aus dem Bekannten aufs Unbekannte schliessen könne. Wider diese Regel wird gar oft gefehlt,

fehlt, wenn man theils statt Beobachtungen Wörterkram setzt, theils sich einer metaphysischen Sprache bedient, die nur schiefe oder gar keine Beobachtungen ausdruckt. Z. B. wenn Aristoteles so schließt: Das Feuer ist seiner Natur nach eng. Die in die Höhe strebende Bewegung ist einfach. Die Bewegung muß mit dem Bewegten in gleichem Verhältniß stehen. Also ist das Feuer ein einfacher Körper. Die in unsere Sinne fallende Körper bestehen aus einfachen Körpern, folglich muß das Feuer in allen in unsere Sinne fallenden Körpern enthalten seyn; jedoch ein von jenem, das wir sehen, ganz verschiedenes Feuer; denn es ist in selben oft nur dem Vermögen nach enthalten. Hier haben wir ein Beyspiel einer metaphysischen Sprache in physischen Beweisen, die theils schiefe, theils gar keine Beobachtungen ausdruckt.

Sind die Beobachtungen, worauf ein Schluß gebauet wird, unvollständig, so werden die Gegenstände nur einseitig entweder in Vergleichung oder im Gegensatze vorgestellt. Da kann man die Verhältnisse solcher Gegenstände gar nicht zuverlässig bestimmen. (S. 51.) Setzet man nun zu einer mangelhaften Beobachtung noch eine willkührlich angenommene Meinung, wie schwankend muß nicht ein Raisonnement werden, das man auf solchen Grund bauet? Falsch und lächerlich ist es, wenn man statt Beobachtungen Erdichtungen einschiebt. So war es eine Erdichtung, wenn die Alten das Phänomen, daß aus einer mit Wasser gefüllten Röhre, die an dem einen Ende geschlossen ist, wenn man sie umkehret, kein Wasser herausfalle, aus dem Abscheu

der Natur für einen leeren Raum erklären wollten. Sie hatten den Druck der Luft gegen das offne Ende der Röhre nicht beobachtet. (S. 57.)

Endlich können unsere Schlüsse ohnmöglich gut ausfallen, wenn wir aus einem falschen Gesichtspunkte vergleichen, oder die Einheit der Vergleichung verletzen. So ist der Trugschluß des Anaxagoras beschaffen, daß der Schnee schwarz sey. (S. 61.)

Ohne Vergleichung der Naturerscheinungen können wir uns keinen Begriff von Ursach und Wirkung machen. Sind unsere Vergleichungen unvollständig, unbestimmt, schief und falsch; so müssen es die Ursachen und Wirkungen, die wir angeben, auch seyn. So hat man Wilde angetroffen, die andere für Hexenmeister hielten, weil sie eine andere Sprache, Gewohnheiten und Gebräuche hatten. (S. 64.)

Wir dürfen nicht mehr wagen, als die Ursachen aus ihren Wirkungen zu errathen, und auch diese kennen wir nur so weit, als sie auf die Sinne einen Bezug haben. Die Naturgeschichte und Erfahrung geben uns nicht nur die Materialien zu unserm Raisonnement, sondern zwingen uns sogar, so zu raisonniren. Aber es ist ganz etwas anders, einen Idealgrund, nach der Association unserer Ideen, und einen Realgrund, nach der innern Verbindung und Einwirkung der Dinge, angeben. Das letzte ist nicht so leicht. Worinne besteht wol dieser Realgrund? Was heißt das, die Dinge sind innigst verbunden; eins bringt das andere hervor? Fordern wir zum Verhältniß der Dinge als Ursache und Wirkung

eine

eine gewisse innere Verbindung, ohne davon einen Begriff zu haben? oder wollen wir etwa mit diesen Worten nur soviel sagen, daß wir zwischen diesen Dingen, die sich vermöge einiger Verwandschaft im Bezuge auf Raum und Zeit wie Ursach und Wirkung gegen einander zu verhalten scheinen, noch andere finden können, mit denen sie beständiger und enger, aber eben nicht anders als dem Raum und der Zeit nach, zusammenhangen? Abbt, Kant, Mendelssohn und Bonnet finden hier mit Recht grosse Dunkelheit. (S. 76.) Unterdessen scheint das Mittel, den Zusammenhang der Dinge zu prüfen, und ihre äussere Beziehungen von ihrer innern Verbindung zu unterscheiden, in der Aehnlichkeit zu liegen. Wir wollen zur Erklärung ein Beyspiel nehmen, es sey dieses die Ernährung der Pflanzen. Der Saame wurde in die Erde gestreuet, und es keimen im Frühling Pflanzen hervor. Dieses äussere Verhältniß dem Raum und der Zeit nach, macht daß die Idee des Saamenkorns, der Erde und des Frühlings mit der Idee der Pflanze sehr enge verbunden werden; daß man auf die Muthmassung einer Kaussalverbindung gerathen muß. Durch eine weitere Untersuchung und Induktion wird die Beziehung dem Raume und der Zeit nach, zwischen einer Pflanze und der Erde, Luft, Sonne, und dem Wasser, beständig und zwar immer näher gefunden. Es mangelt aber in der Vorstellung noch immer ein Mittelband, um diese Dinge wie Ursach und Wirkung mit einander zu verbinden. Die Vergleichung wird fortgesetzt, und man beobachtet, daß die Erde mit Oelen, Schwefeln, Salzen u. s. w.

vereiniget ist; daß das Wasser etwas feines, fettes, und salziges, von der Erde sondert, und zum Theil auch aufgelöst mit sich führet; daß in der Luft verschiedene daher entsprungene Säfte herumschweben, daß unser Planet nach dem Winter eine solche Lage gegen der Sonne hat, daß diese mit ihrer Wärme Gährungen und Verdünnungen in verschiedenen Materien bewirken, und die Theile der Pflanze zu gewissen Zusammenziehungen, und alle diese Dinge zu gewissen Veränderungen ihrer Lage bestimmen, daß sie die Säfte der Pflanzen in Bewegung setzen, und die Entwicklung der in den Blüthen eingehülleten Keime befördern kann; daß die Pflanzen Theile enthalten, welche den vorherbeschriebenen Materien völlig ähnlich sind. Jetzt hat man dieses Mittelband in der Aehnlichkeit durch die Vergleichung entdeckt; man vereinbaret die Ideen der erwähnten Phänomene so stark, wie eine Ursache und Wirkung. Diese Principien stellen sich meiner Aufmerksamkeit am öftesten dar, folglich muß ihr Eindruck der stärkste, ihre Idee die herrschende anticipirte seyn, und die Ideen der erwähnten verschiedenen Phänomene müssen ihr zugesellet und durch sie erklärt werden. Denn sie stellet in allen dergleichen abgeleiteten und auf verschiedene Art modificirten Phänomenen immer vorkommende, erste, gleichartige (Ur) Sache vor, die durch keinen Gegensatz mehr gesondert, durch keine Vergleichung mehr zu etwas erhabenerm hinaufgeführt werden kann, wenigstens in so weit, als man sie in diesem Falle als eine Ursache annimt. Man mag hierauf eine Pflanze, welche man will, vorzeigen, so wird man ihr Wachsthum

thum immer der entdeckten Ursache zuschreiben? Dies ist also der anschauende Begriff, den wir von Ursach und Wirkung haben, und auf welchen der Physiker hauptsächlich sein Augenmerk richten muß. Der Metaphysiker geht viel weiter; er erweiset uns aus dem Satz des Widerspruchs ohne Rücksicht auf unsere anschauenden Begriffe, daß die ganze Welt von einer ersten Ursach aus Nichts hervorgebracht worden ist; daß es geistige Wirkungen gebe u. s. w. (S. 86.)

Nun von den Schlüssen, welche auf Verbindung von Ursache und Wirkung beruhen. Zuerst werden einige Fehler gezeigt, die die Menschen sehr oft in dieser Art zu schließen begehen, und die mehrentheils daher rühren, daß sie die mannichfaltigen Beziehungen der Dinge übersehen; wenn sie über das analogische Mittelband derselben ganz unbekümmert sind. Dann verbinden sie Dinge wie Ursach und Wirkung vermöge der unbedeutendsten, anscheinenden, einseitigen, äusserlichen und wandelbaren Aehnlichkeiten. (S. 96 - 105.) Die wahre Ursach einer Begebenheit darf nicht gar zu weit entfernt seyn, und die Mittelursachen dürfen nicht übersprungen werden. Denn wir haben erst einen Begriff von einer Wirkung, wenn uns alle jene Umstände bekannt sind, in denen sie hervorgebracht wurde. Wenn das Genie nur die beyden äussersten Ringe der ganzen Kette der Phänomene vorzeigt, so bleibt der schwache Geist ganz gedankenleer dabey stehen. So wie aber die Mittelphänomene ersetzt werden, so wird es nach und nach helle. Z. B. die Penduluhren gehen, so wie sie

dem

dem Aequator genähert werden, immer langsamer; folglich ist die Erde rund. Die Mittelideen sind, daß das an der Uhr hangende Gewicht von dem Mittelpunkt der Erde angezogen wird, und zwar desto stärker und schwächer, je mehr oder weniger es demselben nahe ist; daß also das Gewicht der Penduluhr, weil sie immer langsamer gehet, je mehr selbige dem Aequator sich nähert, in einer krummen linie von dem Mittelpunkt der Erde sich entfernt u. s. w. So wird ein Satz nach dem andern verbunden, und fasset die ganze Reihe von Ursachen und Wirkungen.

Kein Ding ist dahero so kleinfügig, kein Umstand so unbedeutend, daß wir nicht unsere Aufmerksamkeit darauf richteten.

Es kommt bey solchen Schlüssen alles auf Wahrheit, Genauigkeit, Bestimmtheit, und folglich auf hinlängliche Wiederholung der Beobachtungen, auf die Richtigkeit und Einheit ihrer Vergleichungen an. (S. 526.)

Man kann hierbey einen Mißbrauch der Endursachen merken, auf welche sich die Menschen nur gar zu oft berufen. Sie halten sich nur allzuoft für den Mittelpunkt der Schöpfung, und denken ihr Selbst in alle Dinge hinein, daß alles um ihrent willen da sey. Darwider haben ächte Naturforscher heftig geeifert. Ein solcher kann die enge vielfältige Verbindung, wechselseitige Einwirkung, und erstaunliche Fruchtbarkeit der Dinge keinesweges erkennen; weil ihm die wirkenden und hervorbringenden Ursachen unbekannt bleiben.

Zweyter

Zweyter Abschnitt. Von den praktischen Schlüssen.

Jeder reelle theoretische Satz muß sich in einen praktischen verwandeln lassen, und zwar auf die Art; wenn wir nemlich die Natur und den Zusammenhang der Dinge mit unserer Natur vergleichen, und über die Beziehungen, welche sie haben, Betrachtungen anstellen. Dadurch entsteht endlich der Begriff vom Nützlichen und Schädlichen, und daraus werden unsere Handlungen bestimmt. Die ungehinderte Vorstellung des Nützlichen und Schädlichen verwandelt sich also gleich in einen Beweggrund, der uns entweder zu einer gewissen Handlung bestimmt, oder davon abhält. Es kann aber die nämliche Sache bald schön, bald gut, bald nützlich seyn, je nachdem sie aus einem andern Gesichtspunkte betrachtet wird; und die nämliche Vorstellung, bald Geschmack, bald Verstand, bald Wille, je nachdem sie auf das Interessante in dem Gegenstande, wovon die Aufmerksamkeit einzig und allein ihre Bestimmung erhält, so oder anders bezogen wird. Hierinne besteht das gemeinschaftliche Band, der wechselseitige Einfluß der Aesthetik, der spekulativen und praktischen Wissenschaft.

Die Kraft eines moralischen Beweises entspringt also daher: Wir beobachten und halten die Natur der Dinge, unsere Handlungen, ihre Folgen und unsere Natur gegen einander; sind die Beobachtungen wahr und vollständig, hat die Vergleichung ihre geziemende Einheit und Richtigkeit, so erlangen wir eine wahre Vorstellung von dem was nützlich und schädlich ist! je nachdem diese Dinge mit unserer Natur in Ver-

glei-

gleichung oder im Kontraste stehen. Daß die Dinge diese oder jene Beschaffenheit an sich haben; daß sie sich sowol gegen einander als auch gegen uns so oder anders verhalten; daß unsere Handlungen diese oder andere Folgen nach sich ziehen, beruhet zuletzt auf Naturgesetzen. Daß die Gegenstände unsere Aufmerksamkeit so oder anders afficiren, indem sie auf diese oder eine andere Art interessant sind; daß wir sie uns, wenn sie in dieser oder einer andern Beziehung erscheinen, auch so oder anders vorstellen müssen, das läuft gleichfalls endlich auf ein Naturgesetz hinaus. Daß diese oder eine andere Vorstellung diese Lust oder diesen Verdruß, dieses Begehren oder diesen Abscheu in uns rege machet; daß sie den Willen so oder anders bestimmt, daß hierauf diese oder jene Handlungen erfolgen, geschiehet auch wieder einem Gesetz gemäß, welches der Schöpfer unserer Natur vorgeschrieben hat. Hier erhellet nun die bewundernswürdige Harmonie der physischen, logischen und moralischen Gesetze. Man kann von der Richtigkeit eines moralischen Beweises, wie von der eines physischen keinen weitern Grund angeben. Man hätte also die Gesetze des Willens eben so, wie Neuton die Gesetze der Bewegung, beobachten sollen. Es müssen dahero die Schlüsse, welche sich auf unsere Sitten, Geschäfte, Rechte und Gesetze beziehen, mit eben den Beobachtungsregeln übereinstimmen, wovon zuvor ist geredet worden. Man darf also keine Erdichtungen an die Stelle der Beobachtungen setzen, den gehörigen Gesichtspunkt nicht verlassen u. s. w. sonst kann man dem Menschen

bald

bald eine grössere, bald eine kleinere Glückseligkeit vorschildern, als die ist, deren ihn die Natur fähig gemacht hat.

Die Kraft eines moralischen Beweises besteht einzig und allein in der getreuen und vollständigen Beschreibung der Folgen, die eine Handlung mit sich führet. Diese Folgen müssen so vorgetragen werden, daß wir ihre Beziehung auf unser eignes Interesse lebhaft einsehen. (S. 171.) Eben darum aber muß man hauptsächlich suchen den Verstand des Menschen aufzuklären. Die Sittenlehre muß also wenigstens zuerst, eben so viel auf den Verstand, als auf das Herz gerichtet seyn. Und will man machen, daß eine Wahrheit, ein Raisonnement bis zum Herzen dringe, so darf es keinesweges vermittelst weiter hergeholter Eindrücke, als die Sphäre dieser Wahrheit reicht, und durch Nebendinge geschehen, wodurch keine lebhafte Vorstellung und vollständige Kenntniß der Natur eines Gegenstandes und der Folgen einer Handlung erhalten wird. Es ist wahr, wir bleiben kalt bey kalten Schlüssen; aber jene Raisonnemente sind nicht kalt, durch welche uns eine genaue Berechnung der Folgen unserer Handlungen vorgestellet wird. Spannet der Mensch seine Kraft nicht an, das wahre Gute und Uebel zu erkennen, so nennen wir das **Schuld**. Stellet er sich die ächten Bewegungsgründe gewissermassen eine Weile vor, läßt aber die Vorstellungen nicht zur Deutlichkeit kommen, weil ihn andere Eindrücke dahin reissen, so ist das **Bosheit**. Hierinnen liegt die einzige mögliche reelle Erklärung und der reelle Unterschied der Schuld und Bosheit, der Theorie der Bewegungsgründe gemäß. (S. 182.)

Noch

Noch verdient die Empfindlichkeit eines Menschen in der Moral die gröste Aufmerksamkeit. Das Uebermaaß derselben setzt ihn vielen Gefahren aus und zeugt offenbar vom Mangel am Verstande und an Reflexion. Die speculativen und philosophischen Wissenschaften überhaupt sind ein ungemein nützliches Mittel darwider: der Mangel derselben ist die Ursache, daß die Vorstellungen nicht aufs Herz wirken, und bis zur Handlung getrieben werden. Die schönen Künste und Wissenschaften leisten in diesem Falle wiederum sehr gute Dienste. Hieraus erhellet, daß das Gleichgewicht zwischen der Ueberlegung und Empfindlichkeit, die Verbindung der Deutlichkeit unserer Vorstellungen mit der Lebhaftigkeit, der Philosophie mit den schönen Wissenschaften, den rechtschaffenen und glückseligen Mann ausmachen. (S. 184.)

Unterdessen können bey dieser Methode viele Mißbräuche begangen werden, wo man nämlich mit Verbesserung des Verstandes den Anfang machen soll.

Nichts ist unnützer und der Natur eines praktischen Beweises mehr entgegen, als wenn man ihn auf blosse Worte, auf willkührliche Namenerklärungen bauet. Diese verschaffen weder dem Verstande Licht, noch dem Herzen Wärme. Man zähle vielmehr die Folgen einer Handlung auf, und vergleiche sie mit der Natur der Dinge und des Menschen, mit dem gemeinen Besten, mit den Absichten des Schöpfers, und man hat sowol für den Verstand als für das Herz alles gethan.

Auch

Auch jene moralischen Schlüsse, welche zu abstrakt und zu weit hergeholet sind, entsprechen ihrer Bestimmung nicht. Bey Metaphysikationen werden die Folgen der Handlungen übersehen, viele Mittelphänomene übersprungen, und geben keinen vollständigen Begriff des Guten und Bösen. Daher kommt es, daß die Menschen, was die Moral anlangt, in der metaphysischen Sprache so ziemlich übereinkommen, und in der Ausführung ihrer Lehren sehr weit von einander abgehen. (S. 189.)

Es kommen in der Moral gewisse Sprüchworte vor, die so wahr sind, daß einer den natürlichen Menschenverstand verleugnen müßte, um selbige zu verkennen oder zu bezweifeln. Alembert nennt sie Axiome des Herzens. Diese Sprüchworte sind dem Mißbrauche so sehr ausgesetzt, daß es Verdienst ist sie mit Genauigkeit zu prüfen. Eben weil sie so offenbar wahr sind, hält man sie wol gar für angebohren und von der Erfahrung unabhängig, oder man glaubt fälschlich, daß das Gefühl und die Begriffe vom Guten und Bösen, welche sie hervorbringe, nicht von der Kenntniß der Folgen unserer Handlungen herrühre. Endlich läßt man sich durch ihre Allgemeinheit leicht blenden und untersucht ihren Ursprung nicht genau genug. Daher kommt es, daß man oft die ungeräumtesten Folgen auf diese Sprüchworte bauet. Z. E. man sagt: Es sey keine Regel ohne Ausnahme; die Tugend stehe in der Mitte, u. d. m. Das erste heißt, die Mittel zur Vollkommenheit müssen bisweilen mit einander streiten, wegen unserer jetzigen Einschränkung, und alsdenn müssen wir

wider dieses oder jenes einzelne Mittel, welches nur für den kleinern Theil der Vollkommenheit streitet, Ausnahme machen. Das andere heißt, man könnte in den Mitteln ausschweifen, da ist jedes Extrem schädlich, und da muß man das Gleichgewicht so viel als möglich erhalten, da muß die Tugend in der Mitte stehn. Alles dieses beruhet auf dem Studium der Natur, Psychologie und Anthropologie. (S. 196.)

Dritter Abschnitt. Von den metaphysischen Schlüssen.

Den größten Theil von diesem Abschnitt macht eine Betrachtung über den Begriff der Metaphysik und den Nutzen der metaphysischen Beweise aus, nach Aristoteles, Bako's, Lokes, Deskartes, Mallebranche, Leibnitzens und Wolfs Meinungen. In der Bedeutung wird das Wort Metaphysik hier vorzüglich betrachtet, daß es sich auf jene abstrakte, allgemeine Notionen und Wahrheiten beziehet, welche die ersten Gründe der menschlichen Erkenntniß sind; weil diese Notionen zwar von Gegenständen, die zur Physik, zu der sinnlichen Natur gehören, und von unsern Empfindungen veranlasset, oder daraus gezogen worden; aber dennoch, und zwar eben deswegen nach dem, was in die Sinne fällt, entstanden, also nicht unmittelbar sinnlich, sondern darüber erhaben sind. Da masset sich denn diese Wissenschaft den ersten Platz an; ihren Grundsätzen giebt sie die größte mögliche Ausdehnung, um damit das ganze Gebiet aller erkennbaren Wahrheit zu überspannen. Die dieses behaupten, halten dafür, daß sie eine einzige unversiegbare Urquelle aller unserer Erfindungen und

Kennt-

Kenntnisse sey, daß man, ohne sie vorauszusetzen, keinen gegründeten Satz und Beweis vorbringen könne, daß ihre Lehrsätze mit einander in einem ewigen unwandelbaren Verhältnisse stehen, vermöge dessen der vorhergehende Satz immer den folgenden hervorbringe u. s. w. Daher das beharrliche Leugnen, daß sie ihre sogenannten Urnotionen der Erfahrung und Vergleichung, der Beobachtung zu verdanken haben; daher ihr Stolz auf die vermeinte ganz sonderbare Evidenz und Gründlichkeit ihrer Beweise, auf die Nothwendigkeit und Unwandelbarkeit ihrer Gegenstände; daher endlich auch ihre Kühnheit, mit welcher sie über jeden Gegenstand was immer für einer Wissenschaft in einem entscheidenden Tone und mit dem Anschein der Allwissenheit spricht. —

Die Metaphysik steht an der Spitze, und das soll die Ursache der größten Vorzüge der metaphysischen Schlüsse seyn. Allein diese Ordnung ist ja blos auf unsern Willkühr gegründet, und auf die Art, nach der wir uns die Dinge bequemer vorstellen, und nicht auf die Natur und Ordnung der Dinge. (Hierbey eine Ausschweifung über den Begriff der Philosophie aus dem Pythagoras. (S. 208.) Nach dem Sinn des Plato. (S. 211.) Nach Leibnitz, Wolf und Baumgarten.) Wird da der Name Philosophie ausgesprochen, so denkt man sich immer die Metaphysik; nicht die Sternkunde oder eine andere erhabene Wissenschaft, und dies nicht etwa dem bloßen Gebrauch nach, sondern aus wahrer Unwissenheit und Faulheit. Allein die Sache verhält sich ganz anders. Die Wissenschaften machen zusammen ein ein-

ziges Ganzes aus und sind alle mit einander in der genausten Verbindung. Die Gegenstände hangen alle zusammen, und diesen Zusammenhang darf man nicht aus den Augen setzen, wenn man über einen oder mehrere philosophiren will. Freylich kann man diesen unendlichen Kreis nicht ganz fassen; allein deswegen dürfen wir doch die Grenzen der Wissenschaften nicht so entscheidend bestimmen, als wäre diese Bestimmung auf die Ordnung und Natur der Dinge gegründet. Die Natur und vorzüglich der Mensch sind der Gegenstand der Philosophie und aller Wissenschaften; die Art, mit welcher sie denselben behandelt, besteht in der Reflexion und Raisonnement, und diese haben ihre Materialien von der Erfahrung her. Nun kann aber eben derselbe Gegenstand so wol in Beziehung auf seine mannigfaltigen Beziehungen mit allen übrigen Dingen, als auch auf die verschiedene Stellung und Vorstellungsart seines Beobachters und unter verschiedenen Gesichtspuncten, betrachtet werden. Dies veranlasset verschiedene Namen der Gegenstände und Wissenschaften. Wie kann man sich da die Wissenschaften als eine gerade Linie denken? und nach derselben Beweise führen? Der nämliche Gegenstand muß in den verschiedenen Wissenschaften bald als Grund, bald als Folge erscheinen, und unsere Ideen und Wissenschaften drehen sich eben so im ewigen Zirkel herum, wie die Dinge in der organischen Verbindung der Natur, deren Resultate und Vorstellungen sie sind. Mit andern Worten will dieses so viel sagen: Die Beobachtung der einzelnen Fälle muß vor allen unsern Reflexionen, Axiomen und Schlüssen vorausgehn, daß

also die Logik und Metaphysik gewisser maassen ein Resultat von der Geschichte der Natur und des Menschen und der Physik sind; und gleichwol wird doch auch zur Beobachtung einzelner Fälle, zur Geschichte der Natur und des Menschen und zur Physik erfordert, daß man sich mit dem Regeln, Axiomen und Schlüssen der Logik und Metaphysik vorbereitet habe. (S. 121.)

Am sichersten könte man also wol die Philosophie in die elementare und sublime eintheilen, die aber doch unzählbaren Graden und Verflösungen unterworfen sind. Alle richtige Beobachtungen, die jedermann leicht anstellen kann, deren Gegenstände allenthalben vorkommen, gehören in die Elementarphilosophie. Dies wäre die Vorbereitung zu Schlüssen der erhabenen Philosophie. (S. 224.)

Die ganz sonderbare Vorstellung, welche sich einige von der Metaphysik machen, rührt daher, weil sie zwischen ihren Urnotionen, Axiomen und Schlüssen, und den Grundsätzen und Schlüssen anderer Wissenschaften einen wesentlichen Unterschied annehmen. Und diesen gründen sie auf die unmittelbare Beschauung unwandelbarer übersinnischer Gegenstände des reinen Verstandes. Hiervon wird der Ungrund weiter ausgeführt bis S. 252.

Jene Methode bleibt immer noch die beste, nach der wir uns anfangs mit Erfahrungen bereichern müssen, die sich hernach selbst vermittelst des Kontrasts und der Vergleichung wegstoßen und anziehen, und folglich zu Urtheilen und Schlüssen entwickeln. Und wenn es denn ausgemacht ist, daß wir uns ohne Veranlassung der Sinne keinen Begriff von irgend einer

allgemeinen Wahrheit verschaffen können, so kann man fragen, wie man in diesem Zustande es zu beweisen vermöge, daß die allgemeinen abstrakten Sätze gewisser maaßen angebohren, und von der Erfahrung unabhängig seyn? (S. 255.)

Dieses vorausgesetzt kann man dem Metaphysiker beweisen, daß alle unsere Schlüsse auf der Analogie und Induktion beruhen. Aus den Platonischen Ideen kann kein Beweis geführt werden, weil sie nur Erdichtungen sind, und die Erfahrung an ihre Stelle gesetzt werden muß. Sind wir bey unsern Urtheilen und Schlüssen in einen Irrthum gefallen, so können wir diesen auf keine andere Weise verbessern, als durch genauere Beobachtung und Vergleichung, folglich doch allemal durch die Sinne, Analogie und Induktion. Also berechtiget uns der oberwähnte Unterschied keinesweges, das Raisonnement als unabhängig von der Erfahrung zu erklären. Aber man muß Induktion hier so verstehen, wie sie Bako allen Beweisarten und Wissenschaften zum Grunde gelegt hat.

Man pflegt den metaphysischen Beweisen wegen ihrer Gründlichkeit, nach den mathematischen, und wegen ihrer Evidenz vor allen andern den Vorzug zu geben. Dieser Vorzug rührt nicht daher, daß die metaphysischen Beweise unabhängig von der Erfahrung sind, sondern vielmehr daher, weil die Erfahrung bey jedem vorkommenden Falle von der Wahrheit ihrer Grundsätze zeuget. Nicht von der Einfachheit der abstrakten Grundsätze. Denn eben diese Einfachheit kann der Evidenz nachtheilig seyn. Vielmehr muß

man

man den Grund in der Vereinigung dieser abstrakten einfachen Grundsätze mit dem einstimmigen Zeugnisse aller einzelner vorkommender Fälle suchen.

Unter die Mißbräuche in metaphysischen Kompendien gehören einmal jene Identitäten, in metaphysischen Schlußreden, welche in der Anwendung einer Namenerklärung auf die Sache, oder aufs höchste getriebenen Abstraktionen bestehen. Z. E. wenn es Tag ist, so ist es licht; es ist aber Tag; also ist es licht. Daher ist eine erstaunliche Demonstrirsucht entstanden, daß es ein Wunder, daß nicht auch das letzte Wort Finis mit einer Demonstration belegt ist: vltra quod nihil est, ibi finis est. Atqui u. s. w.

Hernach gehören auch die Zirkel und Sprünge hieher, welche die Metaphysiker in ihren Schlußreden zu machen pflegen. So wollen einige gleich in der Ontologie die innere Möglichkeit der Dinge daher beweisen, weil sonst der Grund des Unmöglichen einzig in dem Unvermögen Gottes gesucht werden müste, welches seiner unumschränkten Macht zuwider läuft. (Von welcher sie doch erst in dem letzten Theile der Metaphysik handeln.) Daß der gemeine Menschensinn untrüglich, daß die Welt vollkommen sey, schliessen sie in ihrer Logik und Kosmologie hieraus, weil uns der Schöpfer nicht betriegen, und kein unvollkommnes Werk hervorbringen kann, und gleichwol werden die Beweise für das Daseyn Gottes in der natürlichen Theologie aus dem gemeinen Menschensinn geführt. u. d. gl. m. (S. 280.)

Vierter Abschnitt. Von den mathematischen Schlüssen.

Der Mathematiker sondert die Formen von der Materie ganz ab, reißt die Gegenstände aus den mannichfaltigen Verwickelungen, denen die in der Natur wirklich vorhandenen Dinge und ihre Beschaffenheiten von allen Seiten unterworfen sind, denkt alles dasjenige hinweg, was der Reinigkeit und Genauigkeit seiner Begriffe nachtheilig ist, und beschäftiget sich also mit den allgemeinen unwandelbaren Verhältnissen aller Dinge; so kann er auch dabey nach aller Strenge verfahren, alle seine Sätze in den einfachsten allgemeinen Grundsatz auflösen, und nach der genauesten Ordnung, ohne einen Mittelsatz zu überspringen, daher leiten, das heißt, gehörig erweisen, und folglich von allen seinen Behauptungen die befriedigendsten Gründe angeben. Thät er dieses nicht, so hätte er gerade gar nichts geleistet. Er hat seine Sätze so viel als möglich aller Realität beraubt, und diese nicht einmal mit der eben deswegen möglichen Genauigkeit in der Anordnung ersetzt. Er hat uns dem Wonnegefilde der Natur entführt, und für diesen Verlust mit dem Unterrichte im ordentlichen Denken gar nicht schadlos gehalten. Wenn der Ausdruck **mathematische Methode** so viel bedeutet, als eine sorgfältige Beobachtung derjenigen Ordnung, deren der zu behandelnde Gegenstand seiner Natur und Verbindung nach mit andern Dingen fähig ist, so wird wol niemand in Abrede seyn, daß diese Methode auf alle Gegenstände einiger maaßen anwendbar sey. Allein dies ist im Grunde nichts als Nachahmung. Die Strenge

der

der Mathematik rührt eigentlich her von der Einfachheit, Allgemeinheit und Unwandelbarkeit ihrer Gegenstände. Folglich kann sie auch nur eigentlich auf solche Gegenstände angewandt werden, welche in der Einfachheit und Unwandelbarkeit ihrer Gegenstände ihr sehr nahe kommen.

Allein je zusammengesetzter die Erscheinungen sind, desto schwerer machen sie uns die Anwendung der Mathematik. Ja unsere Kentnisse können hierdurch so gar äusserst mangelhaft und unsere Schlüsse sehr verfänglich und irrig werden, wenn wir die verwickeltsten Gegenstände, wie z. B. der Mensch, wie ganz einfach betrachten, und in mathematischen Zeichen einseitig vorstellen. Ob man gleich in solchen Dingen von ihr eine gewisse Ordnung im Denken entlehnen kann.

Es ist also ein Mißbrauch, wenn man glaubt, eine Sache habe mathematische Gewißheit, wenn man sie nur in ein mathematisches Kleid eingehüllet hat. Das ist in der Metaphysik, Naturlehre und Praktik höchst schädlich. Was für verwickelte Sophismen wurden nicht dadurch veranlasset, da man nicht nur dergleichen abstrakte Metaphysikationen, sondern auch bloße abstrakte Beziehungen, als Zeit und Raum, zum Maaßstabe der reellen Gegenstände und Wirkungen der Natur annahm, und vergaß, daß wir sie von der Beobachtung der Beschaffenheiten und Veränderungen der wirklich vorhandenen Dinge abgezogen haben, daß sie folglich nichts mehr als unsere Vorstellungsarten dieser Dinge enthalten, und daß sie viel-

mehr nach diesen als ihrer Richtschnur sich schmiegen müssen.

Fünfter Abschnitt. Von den Seelenkräften, in Beziehung auf den Vernunftschluß.

Die Sinne müssen allen unsern Vernunftschlüssen die Materialien liefern. Je zahlreicher, lebhafter und vollkommener diese Bilder sind, desto geläufiger, reeller und sicherer werden die Vernunftschlüsse seyn, zu denen sie sich vermöge eines Drangs der Natur entwickeln. Vermöge des allgemeinen Bestrebens aller Ideen zur Association müssen sich die ähnlichen sogleich anziehen, und die unähnlichen wegstoßen: so stellen sich nun die Gegenstände selbst unter gewisse Klassen, und der Mensch kann in einem Inbegriff die längsten Reihen derselben übersehen. Einzeln genommen, und ohne daß sie in den Umkreis der Association gebracht worden sind, thun sie dieses nicht, und bleiben bloße sinnliche Wahrnehmungen. In dieser Hinsicht kann man einigermaaßen die Sinne der Vernunft entgegensetzen.

Die Sinne können nach ihrer verschiedenen Beschaffenheit den Vernunftschluß hindern, oder befördern. Wenn wir zu sehr an dem Eindruck einzelner sinnlichen Gegenstände hangen, oder zu geschwind über sie weghüpfen, so wird die Reflexion gehindert, und es kommt keine Ideenassociation. Auf die Mitwirkung des Gedächtnisses, der Einbildung und Dichtungskraft kommt dabey vieles an, ingleichen auf die Vollkommenheit, Verbindung, und Koncentrirung der Sinne, kurz auf die feinere Organisation. Doch müssen diese Talente zweckmäßig geleitet werden, wenn sie

dem

dem Raisonnement behülflich seyn sollen; sonst können sie demselben bisweilen auch hinderlich seyn. (S. 350.) Das zuverläßigste Mittel wider die Flatterhaftigkeit der Einbildungskraft besteht darin, daß wir uns einen Vorrath an reellen Begriffen von was immer für Dingen verschaffen, und uns eine Ideenassociation angewöhnen, welche immer auf die innere Aehnlichkeit der Dinge gerichtet ist. Durch das Gesetz, daß unsere Ideen einen so starken Hang zur Association haben, daß sich diejenigen immer vereinigen, zwischen welche keine dritte kömmt, die dieses durch ihren stärkeren und widrigen Eindruck verhinderte, entdeckt man nicht allein den Ursprung der Ausschweifung unserer Einbildung, sondern auch zugleich das zuverläßigste Mittel darwider. (S. 357.)

Wenn wir den Leser versichern, daß wir in diesen Blättern alles zusammengedrängt haben, was zur Hauptsache, in diesen zweyen Theilen eines Werks von 2 Alphabeten, gehöret; so wird man uns den Beweis schenken, daß das Buch eine Vollkommenheit mehr gehabt haben würde, wenn die unfruchtbare Weitschweifigkeit hätte können vermieden werden. Erläuterungen der Hauptsache sind nöthig, und von denen ist auch die Rede nicht; aber das ewige Wiederholen von ein und ebenderselben Sache, ist Weitläuftigkeit ohne Noth; zwar einträglich, aber auf Kosten der Käufer. Darum hat uns der erste Theil besser noch gefallen, als der zweyte.

Wenn

Wenn der Verfasser bey Dingen weitläuftig ist, worüber in unsern Zeiten kein Streit mehr ist, so scheint es, daß er noch einige Anhänger der scholastischen Philosophie im Sinne gehabt hat. Z. B. wenn er in der Einleitung S. 15. 16. 17. von der Empirik oder von der beobachtenden Methode bey philosophischen Gegenständen spricht; so kommt es uns vor, als wolle er hier erst ein Licht anzünden. Unterdessen ist das, was er hier vorträgt, gut gesagt, und nach dem alten Sprüchwort kann man ein gutes Lied auch zweymal singen.

Die Beschreibung, die S. 31. von einem Gedanken gegeben wird, ist dunkler als die Sache selbst, die da solte beschrieben werden. „Die Vorstellung, welche aus der Beziehung zwischen dem Ich und dem Gegenstande entspringt, ist der Gedanke.„ Der V. bittet sich vorher die Erlaubniß aus, diesesmal per circulum zu erklären; also, dabey hätten wir in Hinsicht seiner leser nichts zu vergeben. Aber wenn denn nur dadurch die Sache um ein Haar deutlicher geworden wäre! Wir verstehen ja einander, wenn man sagt, ein Gedanke ist die Wahrnehmung einer Sache mit Bewustseyn; warum konnte denn diese Erklärung nicht beybehalten werden, wenn die gegebene nichts neues und nichts besseres sagt? „Ja, wegen der fruchtbaren Folgen!„ Je nun! Die Folgen konnten als eben so viel Erfahrungssätze hingeworfen werden. Denn aus der Definition können sie doch nicht bewiesen werden, wenn man nicht auch noch einen Zirkel im Schliessen machen will.

Aus dem Satze S. 36, daß alle Vorstellungen aus Vergleichung entstehen, wird geschlossen, daß es keine einfache Ideen gebe. Bisher hat man immer einfache Ideen angenommen, und sie den zusammengesetzten gegenübergestellt. Hr. M. aber sagt, alle Ideen sind zusammengesetzt. Das geht, mit Erlaubniß, in Logomachie über. Hr. M. hat den Redegebrauch verlassen, dem man bisher gefolgt ist, wo von einfachen Ideen die Rede war. Man hat gesagt, das sey eine einfache Idee, in welcher man keine Merkmale unterscheiden könne. Wohl zu merken, in welcher! Nun wollen wir sehen, was der Hr. Prof. darunter versteht. Seine Worte! „lasset uns folgendes Beyspiel des Absonderungsvermögens untersuchen, wie ist z. E. unsre Idee eines mathematischen Punkts beschaffen? Ich dächte so; er ist nicht so lang, nicht so breit, nicht so tief, wie ein Kreutzer, nicht wie ein Zweyer, nicht wie ein Pfennig, nicht wie ein Heller, auch nicht einmal wie ein Federpunkt, er ist gar nicht lang, nicht breit, nicht tief; das heißt: so lang ich einen grössern Punkt mit einem kleinern verglichen habe, so lang ich mir einen kleinen Zirkel vorgestellt habe, so lang hab ich gedacht, hernach hört' ich gar auf zu denken, und die Gedankenleere drück ich mit dem Worte mathematischer Punkt aus. — Um der Natur der Seele nachzuspüren, solte der Philosoph ihre zusammengesetzten Wirkungen in die einfachen Ideen zergliedern, und das kann er nicht, weil jede Idee wiederum zusammengesetzt gefunden wird. Er muß also die zusammengesetzten Wirkungen aus den Ideen, und diese aus jenen erklären, und

er

er mag denn weniger zusammengesetzte Ideen einfach nennen.„ (S. 38.) Wer sieht nicht, daß hier das Verfahren mit einfachen Ideen umzugehen, und die Idee selbst, mit einander vermengt wird. Dadurch daß ich die Idee mit andern Dingen vergleiche, wird sie ja innerlich nicht zusammengesetzt. Verhältniß- und Beziehungsmerkmale mögen immer da seyn; diese aber rechnen die Vertheidiger derselben nicht zu innern Charakteren.

Ueberhaupt verdient der Satz, daß alle Ideen aus Vergleichung entstehen, eine genauere Bestimmung, wenn er durchaus wahr seyn soll. So viel ist richtig, daß wir durch die Vergleichung Merkmale entdecken, die wir an der Sache für sich betrachtet nicht so gut und auch wol gar nicht wahrnehmen können. Allein daß wir ohne Vergleichung gar keine Idee von der Sache haben können, ist wenigstens wider den Redegebrauch, und scheint den Unterschied zwischen innern und äussern Merkmalen, zwischen absoluten und relativen Ideen aufzuheben. Ich weiß zwar wohl, daß der Verfasser das Wort Vergleichung sehr weitläuftig nimmt; aber eben darinne liegt Verwirrung. Will man diese Verwirrung heben, so muß man einen Unterschied unter der innern Vergleichung der Merkmale, die der Sache für sich betrachtet zukommen, und zwischen der äussern Vergleichung, wo man die Sache mit andern von ihr unterschiedenen Sachen vergleichet, machen; dann läuft es aber immer aufs Alte hinaus.

Ueber den Satz des Nichtzuunterscheidenden ist viel gutes gesagt, besonders hat das unseren Beyfall,

wo gezeigt wird, daß ohne inneren Unterschied auch kein äusserer Unterschied stattfinden könne, wenn man nämlich annehmen wolte, daß zwey Dinge innerlich einerley, die doch äusserlich verschieden wären. Worein solte der äussere Unterschied gesetzt werden, wenn kein innerer da wäre? (S. 201.) Er besteht ja blos darinne, daß wir die Gegenstände gegen einander halten, vergleichen, entgegensetzen, zusammenstellen u. s. w. Wer sieht aber nicht ein, daß die Beziehungen nichts in den Dingen hervorbringen, oder auf was immer für eine Art verändern können? indem vielmehr die inneren Beschaffenheiten derselben schon vorausgesetzt werden. Wer wird leugnen, daß sie nichts anders als unsere Vorstellungsarten sind? Nun ist aber gewiß, daß unsere Vorstellungen ebenfalls keinen Unterschied erschaffen können, sondern daß sie vielmehr auf den Unterscheidungsmerkmalen gegründet seyn müssen, wenn wir uns nämlich mehrere Dinge auf eine verschiedene Art vorstellen. Also entspringt der äussere Unterschied in der That aus dem inneren; und die Gegenstände sind nicht deswegen verschieden, weil ihre Beziehungen verschieden sind, sondern umgekehrt die Beziehungen sind deswegen verschieden, weil ihre Gegenstände verschieden sind, u. s. w.

II.

Von Geistern und Geisterſehern. Herausgegeben vom Verfaſſer der Abhandlung von den Ahndungen und Viſionen. 2 Alph. 9 B. mit dem Regiſter. gr. 8.

Leipzig, in der Weygandiſchen Buchhandlung. 1780.

In der Vorrede hat der Verfaſſer die Gründe angegeben, die ihn bewogen haben, ſeine Gedanken von den Geſpenſtererſcheinungen bekannt zu machen; er vertheidiget die Ausgabe ſeiner Schrift unter andern dadurch, daß viele Menſchen vor Schrecken für Geſpenſtern geſtorben wären, daß viele Verliebte unter dieſer Maſke ſich verborgen hätten, ja ſo gar Diebe —. Und dieſes Unheil ſolle dadurch zerſtöret werden. Er verhoffet, daß, wenn die Menſchen nun die Quellen, die er hier angezeiget hat, woraus die Blendwerke der Geiſterſeher gefloſſen ſind, werden kennen lernen, ſie künftig mit mehrerem Muthe den Geſpenſtern vermittelſt ſinnlicher Argumente ins Geſicht fahren, und gegen ſie mit Steinen und Bankbeinen argumentiren mögen — *).

Zuerſt wird nun von den Quellen betrüglicher Empfindungen gehandelt. (wenigſtens lautet der Titel ſo) Da iſt die Einbildungskraft die erſte, beſonders bey inneren Veränderungen der Seele.

Um

*) Worte des Verfaſſers. S. 4. Vorrede.

Um dem Leser mit einem male einen Beweis zu geben, daß der V. noch immer seinem Geschmacke, seiner Art zu denken und zu schreiben treu bleibt; nehmen wir uns die Freyheit, ein hervorstechendes Stück, nicht ausser dem Zusammenhange, sondern im Zusammenhange, und ohne eine Sylbe dazu oder davon zu thun, darzulegen. Wir wollen so dann dem Urtheile des geneigten Lesers, wegen der Stärke der Gedanken, wegen der tiefsichtigen Analyse der Phänomene aus der betrüglichen Einbildungskraft, und wegen der kraftvollen Kürze im Vortrage keinesweges vorgreifen; sondern lieber das Werk den Meister loben lassen; nur aber bitten wir ihn freundlich, die Bündigkeit des lichtvollen, unumstößlichen Beweises nicht ausser Acht zu lassen, daß die Einbildungskraft die Quelle von den angeführten Phänomenen sey.

Es lauten aber diese Worte, wie nachfolget, also! (S. 8.)

„Die erste und vollergiebige Quelle von Phantomen und betrüglichen Empfindungen jeder Art ist die Einbildungskraft. Daß dieses eine zweifelsfreye Wahrheit sey, gründet sich nicht allein darin, weil so mannichfaltige Wahrnehmungen der Aerzte und anderer bey betrüglichen Empfindungen daraus erklärbar werden, sondern weil auch die Vernunft aus den Gesetzen, denen die Seele in ihren Verrichtungen unterworfen ist, Gründe darbiethet, aus welchen die Zauberkraft der Imagination faßlich wird. Die Phantasie, besonders wenn sie durch heftige Leidenschaften Nahrung erhält, ist den geschliffnen Gläsern zu ver-

gleichen, welche die Gestalt der Gegenstände in unſern Augen verändern, ohne daß die Gegenstände ſelbſt eine Aenderung erdulden. Sie zeigt uns eben ſo, wie dieſe Gläſer, die Objekte nur von gewiſſen Seiten, und hintergeht uns damit, daß ſie uns verſchiedenes von einer Sache vorſtellt, was gar nicht an derſelben befindlich iſt. Ein Geiſtlicher und eine galante Dame hatten gehört, **daß der Mond** bewohnt wäre, ſie glaubten es, und ſahen ſich alle beyde, mit dem Teleſkop in der Hand, nach den Einwohnern im Monde um. Wo ich nicht irre, ſagte die Dame, ſo ſeh ich ein paar Schatten, die ſich gegen einander beugen, o! vermuthlich ſind das ein paar glückliche Liebende! — Ey! nicht doch, Madame, antwortete der Geiſtliche, die beyden Schatten, die ſie ſehen, ſind ein paar Glockenthürmer an einer Kathedralkirche.

„Schrecken überfällt mich, wenn ich einen Blick auf jene Zeiten werfe, wo man durch Morden und Brennen die Länder entvölkerte, weil man die ungegründeteſten Anklagen gegen Hexen theils durch Geburten der Phantaſie — dieſer Erzgebieterin rechtskräftig machte, und da man einmal den abgeſchmackteſten Meinungen, von einer ſichtbaren und empfindbaren Teufels- und Geiſterhülfe, als ausgemachten Wahrheiten beypflichtete, ſo fand man auch recht ſinnlich Teufel und Geiſter, und ſolten es auch Spinnen und Fliegen ſeyn, welche die dienſtfertige Einbildungskraft zu Teufeln umſchuf. Eine ſolche Geſchichte ſchenkt uns Hr. de la Roche (in ſeiner Bibliotheque Angloiſe) die ich zum Beweiſe anzuführen mich gedrungen ſehe. Im Jahr 1644 und den beyden

den folgenden nahm Matthäus Hopkins von Manningtree in der Grafſchaft Eſſex, in Geſellſchaft Johann Sterns und eines Weibes, das Geſchäfte auf ſich, Hexen in verſchiedenen Provinzen Englands zu entdecken, und dieſe Hexenjäger waren auch in ihrem Unternehmen ſehr glücklich, weil ſie es ihrer Seits an nichts fehlen lieſſen, die unſchuldigſten Weiber in ſchuldige zu metamorphoſiren, damit ſie die ihnen ausgeſetzte Belohnung erhalten möchten. Denn ſie erhielten für die Entdeckung einer Hexe 20 Schillinge (oder nach unſerm Gelde ohngefehr fünf und einen halben Thaler). Dieſer Hopkins nannte ſich With-Finder General, oder den allgemeinen Hexenentdecker. Die Art ſeines Verfahrens war ſeinen Abſichten angemeſſen. Man band nämlich die Weiber, die man der Hexerey verdächtig hielt, die Füſſe kreuzweiſe über einander, und ſetzte ſie alsdenn auf einen kleinen niedrigen Seſſel ohne Lehne, bewachte ſie in dieſer Stellung 24 Stunden, ohne ſie eſſen oder ſchlafen zu laſſen. Mit zuverſichtlichem Vertrauen erwartete man eine ſichtbare Erſcheinung derer den Hexen zugethanen behülflichen Schutzgeiſter oder Teufel, die — wie dies der damalige Gebrauch war, ihnen Blut ausſaugen würden. Man machte, um den Teufeln nicht allen Zugang zu verſchlieſſen, ein klein Loch in die Thür, und weil man befürchtete, es möchten dieſe böſen Geiſter in Spinnen- oder Fliegengeſtalt erſcheinen, um ihre Gegenwart den Wächtern zu verbergen, ſo wurde Befehl gegeben die Dielen alle Augenblicke zu kehren, und alle Spinnen und Fliegen, die man gewahr würde, todt zu ſchlagen. Fand man je-

doch nach allen diesen Bemühungen noch eine Spinne oder Fliege, so muste solche der Schutzgeist, oder zugeordnete Teufel der Hexe seyn. — Aber ist denn das was ausserordentliches, wenn man nach fleißigem Auskehren oder Umwenden der Dielen noch eine Fliege oder Spinne wahrnimmt? Kann sich denn keine in einer Oeffnung verborgen gehalten haben? Kann sie nicht zu dem Loche der Thüre hineingekommen seyn, wenn man gleich diese Oeffnung zur Einfahrt des Teufels bestimmt hatte? Man kann doch nicht von einer Fliege oder Spinne fordern, daß sie, aus Achtung gegen den Beelzebub, sich von der Einfahrt, die diesem bestimmt war, entfernt hielte. Muß es sich doch wol der größte Monarch gefallen lassen, daß sich eine ungezogene Fliege ihm auf die Nase setzet. Und wie? wenn der Teufel sich unter dem Bilde eines Flohes, einer Laus u. s. w. unter den Kleidern der Hexe verborgen hätte; denn das müßte er wol nach der Meinung derjenigen können, welche glauben er könne in Fliegengestalt erscheinen? Welche Thorheiten! Vertilgt müssen alle Hexentage aus dem Buche der Zeiten seyn! — — — (S. 12.)

(Ist das nicht gar schön und lieblich zu lesen in unsern Tagen!)

In dem nämlichen Geschmack sind nun die übrigen Sächelchen aufgetischet, die wir in der Ordnung hersetzen wollen.

Beytrag der Phantasie bey Empfindungen, die durch keinen ausser dem Menschen vorhandenen Gegenstand, sondern durch innere Bewegungen im Kör-

per

per erwecket werden, vermittelſt der Regel: Aehnliches erwecket eine Idee vom Aehnlichen: z. B. ein Menſch fühlet an ſeiner Naſe, er bemerket, ſie fühle ſich weich an, ſo kann dieſe Idee eine Vorſtellung von allen denjenigen Dingen erregen, denen auch der Begriff des Weichen eigen iſt, z. B. von Butter. Deswegen findet man auch Beyſpiele, daß Menſchen geglaubt haben, ihre Naſe wäre von Butter. — Hier ſind nun eine Menge von Erzählungen angehengt. Und da, wie es (S. 61.) heißt, in den Göttingiſchen gelehrten Anzeigen der Wunſch geäuſſert worden, daß der Verf. über die Erſcheinungen des Schwedenborg und Rice Evans ſeine Meinung eröfnen möchte, (welches ſchon einmal in der Vorerinnerung angebracht worden war,) ſo will er zu erkennen geben, wie er ſich die Sache vorſtelle. (S. 61.) Nämlich, es ſey aus ſolchen Träumen gar nichts zu machen, es käme zufälliger Weiſe, daß ſich etwas Aehnliches zutrüge. Ihm habe auch einmal geträumt von einer Ueberſchwemmung in Jena, das Jahr drauf ſey eine ſolche eingetreten, ohne daß er einen prophetiſchen Traum gehabt haben wolte. Das erſte Geſicht des Rice Evans hält der Verf. nicht vor eine Wirkung einer überſpannten Einbildungskraft; ſondern erklärt es ſo. Wir legen oft einer Sache eine Bedeutung bey von demjenigen was darauf folget, wenn das Folgende nur eine Aehnlichkeit mit dem Vorhergegangenen hat, womit der falſche Grundſatz gar leicht verknüpft wird: das Vorhergehende iſt ein Zeichen und eine Urſach des Nachfolgenden. Da nun das Zeichen die Idee des Bezeichneten zu erwecken pflegt, ſo fällt der

Mensch gar leicht auf den Gedanken, es müsse etwas vorhergegangenes, das so etwas an sich hat, was man als ein Zeichen von dem Nachfolgenden betrachten kann, das Nachfolgende angezeiget haben. Daraus wird hernach die Deutung des bekannten Traumes, nicht etwa gezwungen, oder unnatürlich und schielend, sondern so natürlich und befriedigend gemacht, daß man über den hohen Sinn der Worte und über die Gabe der Auslegung des Verf. erschrecken muß. (S. 68.) Usserius Prophezeiung vom Cromwell, war wahrscheinliche Muthmassung. (S. 71.) Catharina von Genua wird erklärt; weil die Phantasie von einem Aehnlichen auf das andere in der ausgedehntesten Bedeutung zu verfallen pflegt; so verwandelte ihre Phantasie ihre irdische Liebe in eine geistliche, daß sie mit einem geistlichen Bräutigam vereiniget sey. (S. 70.) Diese Materie wird nun beschlossen mit einer Stelle aus den Brelocken.

(Hier kann man die Meisterhand des Verf. kennen lernen, seine Schreibart und Denkungsmanier mit Andern zu contrastiren. Er schreibt oft aus andern Schriftstellern mit gutem Vorbedacht ganze Stellen ab, und führt diese Schriftsteller auch getreulich an. Hält man nun beide gegen einander, so deuchtet es uns, man hörte ihn mit einer Engelzunge reden, gegen die anderen. Wie schleppend, wie gedehnt, wie alltäglich und weibisch ist nicht der Verfasser der Brelocken, wie trocken und kathedermäßig philosophirt nicht Abbt und Zimmermann, die hie und da in dieser Schrift aufgestellt sind, (so wie die Römer die griechischen Denkmäler der Kunst mehr zur

Pracht

Pracht hinstellten, ohne sie zu verstehen oder nachzuahmen, denn was sie gutes hatten war von griechischen Händen gemacht); aber unser Verfasser, wie überraschend, wie treffend, wie körnigt und naiv spricht er, wie so wahr, so natürlich philosophirt derselbe! Da sticht wahre Philosophie und gerader Menschenverstand gegen Schulweisheit ab, wie Sokrates und der Angelicus Doktor.)

§. 4. Die Kraft der Phantasie durch Veranlassung der Bewegung des Nervensaftes ohne Einwirkung eines ausser dem Menschen vorhandenen Objekts.

Bisweilen entsteht eine Bewegung von innen heraus in den Nerven. Ist diese Bewegung unmerklich von der ersten Empfindung verschieden; so wird die Seele betrogen, und denkt bey diesen Bewegungen eben so, als bey den gewöhnlichen. Folgende Erfahrungen bestätigen dieses. 1) Ein Mensch, der die gelbe Sucht hat, glaubt, daß alle Dinge ausser ihm gelb sind, weil seine Gesichtsnerven inwendig eben so gerührt werden, als es von aussen durch die gelben Lichtstrahlen geschiehet. 2) Wenn es einem vor den Ohren klinget, so denkt man ausser sich einen Schall zu vernehmen. 3) Wenn man in die helle Sonne gesehen hat, so schwebt einem lange Zeit nachher das Bild der Sonne vor den Augen. 4) Mannichmal scheint es uns, als wenn lauter Funken vor den Augen herumflatterten. 5) Wer von dem Alpe gedruckt wird, denkt daß etwas auf ihm liege, da dieser Druck doch inwendig entsteht. Daher läßt sich erklären, wie die-

jenigen, die die Gespenster leugnen, sich gleichwol dafür fürchten, wie vom Hobbesius erzählt wird.

Da sich fernet die Bewegung der Nerven und des Nervengeistes, die eine Idee begleitet, in ihrer Stärke nach der Stärke und Lebhaftigkeit des Gedankens richtet, so kann es nicht anders seyn, als daß allzu lebhafte Gedanken sich mit einer solchen Bewegung des Nervensaftes vergesellschaften, die derjenigen Bewegung, welche einer wirklichen Empfindung eigen ist, gleich kommt. Was Wunder, wenn die Seele glaubt, sie empfinde den gedachten Gegenstand? Und dies ist ein neuer Grund, warum manche Menschen ihre imaginative Ideen für Empfindungsideen gehalten haben.

§. 5. Einfluß der Einbildungskraft bey äusseren Empfindungen, oder solchen, die durch einen vom Menschen verschiedenen Gegenstand erwecket werden.

Die Regel: Aehnliches erwecket Aehnliches, beweiset auch ihren Werth bey äussern Empfindungen. So macht die Imagination aus einem weißen Tuch des Nachts eine lebendige Kreatur. Oft geschieht es, daß die Veränderungen, die durch Einwirkung eines äusserlichen Gegenstandes, in unsre Empfindungsgliedmassen erfolgt, eine Idee von einer Sache erreget, welche dem einwirkenden Dinge nicht allein höchst unähnlich zu seyn scheinet, sondern auch wirklich davon sehr verschieden ist.

§. 6. Fortsetzung, daß die Phantasie bey verknüpften Dingen, besonders gleichzeitigen, von einem auf das andere schliesse. Natürliches Feuer z. B.

wird

wird oft für was übernatürliches gehalten. Hierbey kommt eine scharfsinnige Erklärung vor, woher es komme, daß die Katzen bey Nacht leuchten, wenn man sie reibet. Das kommt nämlich daher, weil diese Thiere öfters in der Sonne liegen, wodurch sie viele Lichtstrahlen aufnehmen, daher wäre es natürlich, daß des Nachts, wenn man diese Thiere reiben wolte, dadurch die Lichtstrahlen von ihren Banden befreyet würden, und ein Leuchten oder Blitzen entstünde. So auch mit den Miedern der Weibsleute. (S. 107.) (Doch wir lesen weiter und finden, daß der Verfasser diese Erklärung nicht adoptiren will. Eine solche schwache Geburt würde sich auch für einen so starken Geist, desgleichen kaum alle Tage nur einer erscheint, nicht schicken.)

§. 7. Daher folgt: **daß der Gedanke des Subjekts auch einen Gedanken der innern und äussern Prädikate und Begebenheiten der Sache erwecke, und umgekehrt.**

Je mehrere Theile eines Subjekts, je mehreres Aeusserliches desselben vorhanden ist, das ich empfinde, in desto grösserm Lichte stellet sich die Idee vom Subjekt der Seele dar. Daher es gar leicht geschehen kann, der Mensch glaubt seinen Freund zu sehen, wenn er einen Popanz sieht. (S. 119.) Wäre nun dieser Freund gestorben, und derjenige, der ihn zu sehen glaubt, stutzt darüber, wegen seiner ihm eigenen grossen Furchtsamkeit, so kann es nicht anders seyn, als daß er glaube, sein verstorbener Freund sey ihm erschienen. Hierauf folgen nun eine Menge Histörchen, alle lustig zu lesen, bis (S. 123.).

§. 8. **Nichtweniger daß die Idee des Zeichens auch den Begrif vom Bezeichneten und umgekehrt errege.** Die Uhr pflegt als ein Zeichen der vorübergehenden Zeit, folglich auch des Todes, angesehen zu werden, daher so viele Menschen aus dem Schalle, der dem Schlage einer Taschenuhr ähnlich ist, zumal wenn doch keine Uhr vorhanden, auf einen Sterbefall und auf die Gegenwart eines unsichtbaren Geistes, der uns den Tod zu wissen thun wolle, schliessen.

§. 9. **Daß der Gedanke vom Orte auch den Gedanken von der im Orte befindlichen Sache rege mache.**

Daher die Furcht der Menschen Abends bey einem Gottesacker oder Hochgerichte.

§. 10. **Auch die Vorstellungen von Wirkungen erweckt die Idee von der Ursache, und umgekehrt.**

Daher schreibt man ein Anklopfen an die Thür ꝛc. einem unsichtbaren Geiste zu, wenn man weiter keine entdecken kann.

§. 11. **Die Folgen der natürlichen Magie werden aus vorigem Grundsatze begreiflich.**

Aus solchen Kunststücken sind die Schröpferischen Blendwerke zu erklären, Geistercitirungen, schwarzer Urin.

§. 12. **Ein Theil succeßiver Vorstellungen erneuert die übrigen vor- und rückwärts.**

Z. E. ein Mensch empfindet zu Nachtzeit einen glänzenden Schein, wovon ihm die wirkende Ursach verborgen ist, sogleich ist er bemüht, aus dem was

vor-

vorher geschehen einen wirkenden Grund zu entdecken. Ihm fällt ein, daß erst vor wenig Tagen sein naher Anverwandter gestorben sey, sollte also, denkt er bey sich selbst, dieser wol die Ursache des Scheins seyn? und glaubt am Ende in allem Ernst, er habe seinen entseelten Freund gesehen. So macht das Vorurtheil das Vergangene zur Ursach des Nachfolgenden. Und daher hat der Hexenglaube in den vorigen Zeiten so viel Nahrung erhalten. (S. 187.)

§. 13. Zwote Hauptquelle von Betrugsempfindungen, nemlich aus den Fehlern der Empfindungsgliedmassen, und zwar erstlich in Ansehung des Gefühls, wobey das Alpdrücken erklärt wird. Es kann das Ungewöhnliche und Unnatürliche theils daher entstehen, daß man zu wenig fühlt, theils daß der Grad der fühlenden Empfindung zu sehr erhöhet oder zu stark ist. Ist jenes, so kann es seyn, daß entweder bey einem Menschen das Gefühl in Ansehung dererjenigen Theile, die doch sonst zu einem Gefühle aufgelegt sind, gänzlich mangelt; oder daß die Empfindung allzu schwach ist. Von beiden kann der Grund liegen in dem Mangel derer zum Fühlen erforderlichen Nerven, und denen Theilen, die diese umgeben. (S. 192.) Doch können gewisse Veränderungen in der Seele ebenfalls als eine Quelle betrachtet werden, woher zuweilen im Körper ein sehr starkes und ungewöhnliches Gefühl entstehen kann, wenn gleich kein körperliches Objekt vorhanden ist. Heftige Gemüthsbewegungen können im Körper solche Modifikationen verursachen, wie jene, die auf ein ordentliches äusse-

res Gefühl erfolgen. Und daher wird das sogenannte Alpdrücken erklärbar. (S. 194.)

§. 14. **Betrugsempfindungen in Ansehung des Gesichts.** Der Mangel und das Ungewöhnliche bey dem Gesichte hat seinen Grund theils in den Grenzen des Sehungsvermögens, theils in der Art und Weise, wie man sieht. Und das letzte zeigt sich sowol in dem Mittel, wodurch man sieht, als auch in den Gegenständen, die man sieht.

§. 15. **Die Ausdehnung und Einschränkung des Gesichts in Ansehung des Gesichtskreises.** Wenn zwey Menschen so neben einander stehen, daß die Lichtstrahlen von einer sichtbaren Sache durch solche Punkte eines Bogens fallen, die in dem Gesichtskreis beyder Menschen anzutreffen, so ist auch nothwendig, daß beyde, wenn sie keinen Fehler des Gesichts haben, den Gegenstand durchs Gesicht empfinden müssen. Falsch ist es demnach, daß bey manchen Gespenstererzählungen behauptet werden wollen, als ob zwey und mehrere Personen ihre gesunde Augen nach einerley Gesichtspunkt gewendet hätten, dennoch habe nur einer das Gespensterobjekt in selbigem Gesichtspunkte wahrgenommen, der andere nicht. Mit dem Gehörkreise verhält es sich auf ähnliche Art. (S. 215.)

§. 16. **Betrugsempfindungen in Absicht aufs Gehör.** Das Ungewöhnliche und Mangelhafte dieses Sinnes gründet sich ebenfalls bald in den Grenzen desselben, bald in der Art und Weise wie man hört. Man kann zu wenig, aber auch zu viel hören. Ursachen davon (S. 218.). Nachdem der Verfasser auch hier den Betrug gezei-

get

get bey einer Geſchichte, wo ein Künſtler ein Skelet mitten in ein Zimmer ſetzte, welches eine Zitter hatte, die eben ſo geſtimmt war, wie die ſeinige, worauf er ſpielte, und eben deswegen jene Töne aus natürlichen Urſachen nachahmte, welcher aber für einen Zauberer gehalten wurde, ruft er aus:

O! heilige Einfalt, die du die geſunde Vernunft mit deinem plumpen Hammer zerhämmerſt — (S. 230.)

§. 18. Dritte Hauptquelle von betrüglichen Empfindungen, die in einer Zwiſchenſache, welche ſich zwiſchen dem Empfindungsgliedmaaß und der empfundenen Sache befindet, ihren Grund hat. Z. E. wenn man einen Teller mit angezündetem Brantewein vor eine Perſon ſetzet, ſo ſieht ſie blaß aus. (S. 238.)

(Das war die Theorie.) Nun folgt

Erklärung der Geiſter- und Geſpenſtererſcheinungen.

§. 19. Was man unter Geſpenſt verſtehe? Ein Geſpenſt iſt eine den äuſſeren Sinnen bemerkbare und ungewöhnliche oder ſeltene Erſcheinung, die eben wegen des Ungewöhnlichen den Menſchen in Furcht ſetzet, und zur wirkenden Urſach weder Gott, noch guten Engel, noch einen hienieden lebenden Menſchen hat, dennoch wegen der Verrichtungen einen endlichen Geiſt erheiſchet. Man glaubt, ſolche Geſpenſter erweiſen ſich theils durch das Geſicht, theils durch das Gefühl, theils durch mehrere dieſer Sinne zugleich wirkſam. Und obſchon die mehreſten dafür halten, daß

diese Geister jederzeit Absichten gegen die Menschen auszuführen gedächten, die ihnen nachtheilig wären, und blos Gefährlichkeiten und Fallstricke zur Absicht hätten; so findet man doch auch Erzählungen, die, wenn sie wahr wären, darthun würden, daß es auch Gespenster gäbe, die wohlthätige Absichten gegen die Menschen hegten, weswegen solche in gute und böse abgetheilt werden könnten.

§. 20. **Ob es Elementargeister gebe, die auf dem Erdboden erscheinen können?**

Was davon erzählt wird, sind Mährchen. (S. 254.)

§. 21. a) **Ob das Spuken von einem Astralgeiste sein Daseyn erhalte?**

Es ist eine schon alte Meinung, daß der Mensch aus drey wesentlichen Theilen, nemlich Seele, Geist und Leib, bestehe. Diesen Geist, den viele als ein denkendes Wesen von der Seele unterscheiden, nennen sie auch einen Astralgeist. Solcher soll nun die Verrichtungen unternehmen, die man den Gespenstern beyzulegen pflegt. Diese Trialisten werden widerlegt. (S. 256.)

§. 21. b) **Ob die chymische Bearbeitung mancher Theile des menschlichen Leibes, besonders auch des Blutes, Gespenstererscheinungen gebe?** Wird natürlicher weise geleugnet. (S. 267.)

§. 22. **Ob die Saamenthierchen eine schickliche Masse zu Gespenstern sey,** oder (damit wir den allerliebsten Witz des Verf. dem Leser nicht vorenthalten) **ob die Seelen in den Eyern der Mutter**

Can-

Candidaten zum Gespensteramte seyn? Wird gleichfalls verworfen. (S. 276.)

§. 23. Ob die Seelen verstorbener Thiere spuken oder sinnlich empfindbar erscheinen können? Absolut möglich wäre dieses wol; aber nicht wahrscheinlich, weil es gar keinen Zweck hat.

§. 24. a. Ob verstorbene Menschenseelen in die Sinne der Lebenden wirken können? Ohne Offenbarung würde man darinne nichts bedenkliches finden. Da die Philosophen aus unverwerflichen Gründen beweisen, daß die Seelen bey dem Tode einen Leib, obgleich einen weit flüchtigern und zärtern, als ihren vorigen, mit sich nehmen. Auch bleibt es nach der Offenbarung möglich; obgleich nicht wahrscheinlich. Denn es kommt auf die Frage an, ob sinnliche bemerkbare Erscheinungen der Verstorbenen einen Nutzen zu der Verstorbenen eignem Vortheil haben können? und dies kann man nicht behaupten. Den Lebenden dienen sie auch nicht. (S. 316.)

§. 24. b. Ob die Seelen lebender Menschen, an entfernten Orten erscheinen können? Mit nichten. (S. 335.)

§. 24. c. Ob Menschen in Thiere verwandelt spuken können? Nein! denn die Wesen der Dinge sind unveränderlich. Es giebt also keine Wehrwölfe. (S. 337.)

§. 25. Ob der Satan Gespenstergestalten annehmen könne? Möglich ist es. (S. 364.) Er hat einen Körper, und kann auch ohne diesen auf den Menschen wirken. Aber wird ers auch thun? Wozu? Zum Schrecken? Da wird er wider seine Absicht

sicht handeln. Denn das würde den Menschen zur Bekehrung leiten. Zum Wohl des Menschen? Eben so wenig, denn er wird uns beschrieben als ein Geist, der das Verderben der Menschen sucht.

§. 26. **Ob andere Mittelgeister sinnlich erscheinen können?**

Da es in der Natur alles stufenweise gehet, so muß es solche Mittelgeister geben. (S. 371.) Mittelsubstanzen zwischen Engeln und Menschen. Daß diese sinnlich erscheinen können, ist kein Zweifel. Aber wahrscheinlich und schicklich ists nicht. Weil man den Zweck davon nicht einsiht. (S. 384.)

§. 27. **Aus welchen Gründen die Wirklichkeit der Geistererscheinungen zu erweisen wären, und daß selbige aus der heil. Schrift unbeweisbar seyn.**

Zuerst von den Stellen der Schrift, die hierher gehören. (S. 388 - 419.)

§. 28. **Ob die Geistererscheinung aus der Vernunft erwiesen werden könne, samt den Prüfungsregeln von ihrer Wahrheit.**

Aus bloßen Begriffen folgt hier nichts, als daß wahrscheinlicher Weise Mittelgeister zwischen Gott und den Menschen vorhanden sind; aber daß sie den Menschen in Gespenster- und Menschengestalt erscheinen müßten, davon schweigt die Vernunft. Es käme also nur noch auf Erfahrungen an, ob sich wirklich dergleichen zugetragen. Eine solche Geschichte müßte nach folgenden Regeln beurtheilet werden. 1. Man muß das Natürliche so lange vermuthen, bis das Gegentheil hinlänglich bewiesen ist. 2. Alle

Er-

Erzählungen, in welchen unvereinbarliche Dinge verbunden werden, verdienen keinen Glauben. 3. Geſchichte, die von hiſtoriſchen Beweiſen entblößet ſind, verdienen keinen Glauben. Dahin die Beſchaffenheit der Zeugen gehört. (S. 444.)

§. 29. Beurtheilungen der Geiſtererſcheinungen, und zwar I. ſolcher, die ſich auf Vorfälle gründen, die der Verf. ſelbſt erfahren hat. (S. 464.)

§. 30. Beurtheilung der Geiſtererſcheinungen, die ſich II. auf die Erfahrung anderer gründen, und zwar A. derjenigen, die man bey den heidniſchen Schriftſtellern findet. (S. 550.)

§. 31. B. Zeugniſſe der Kirchenväter und Römiſch-Catholiſchen Geiſtlichen.

§. 32. C. Geiſtererſcheinungen anderer Schriftſteller. Die ſogenante Eiſenbergiſche Erſcheinung. (S. 589.)

§. 33. Eine Erſcheinung, die der ehemahlige Prof. Wedel in Jena erzählt. (S. 592.)

§. 34. Beyſpiel aus Alexander ab Alexandro. (S. 598.)

§. 35. Geiſtererſcheinung, auf welche ſich Hr. Super. Schwarz beruft. (S. 615.)

§. 36. Geiſtererſcheinung, die einem Adelichen im Holſteiniſchen geſchehen ſeyn ſoll. Hier müſſen wir den Rednerſchwung auszeichnen, mit welchem der Verf. allhier anhebt. „Ich wende mich zu einer Erſcheinung, die wegen des Beyfalls, den ihr der ſel. jenaiſche D. und Prof. der Gottesgelahrtheit Joh. Peter Reuſch, wie auch der Hr. Prof.

Zeibich in Gera, und Hr. Superintendent Schwarz, nebst vielen andern, zulächeln, ihr Haupt stolz erhebt. „ Die Geschichte ist bekannt, wir wollen sie aber kurz berühren, um ein für allemal zu zeigen, wie scharfsinnig der V. die Sache entziffert —

Ein Adlicher erscheint auf dem Landtage zu Flensburg, und wird in ein Zimmer logirt, wovon ihm der Wirth vorhersagt, es könne hier niemand übernachten, weil sich Ungeheuer darinne sehen liessen, welches aber der Edelmann wegen seines unerschrockenen Muths nicht achtet, sondern das Zimmer bezieht. Um Mitternacht läßt sich ein Getöse hören. Der Edelmann faßt alle Kräfte zusammen. Das Geräusch wird grösser, und er bemerkt einiges Getümmel auf dem Gange nach der Stube zu. Endlich öffnet sich die wohlverschloßne Thür, und es treten zwey Bedienten hinein, welche Tischzeug, Teller, Pokale und anderes Geräthe auftragen. Es erscheint hierauf eine ganze Anzahl fremder Herren in ganz altväterischer Tracht, setzen sich, essen und trinken, und lassen endlich durch einen Bedienten dem im Bette liegenden Edelmann auch einen Pokal Getränke bringen, mit der Zunöthigung, ihn auszutrinken. Er entschuldiget sich, er sey nicht gewohnt so spät zu trinken, aber man nöthigt stärker in ihn. In dieser Noth fängt er an zu beten, und durch die Kraft des Gebets verschwindet alles vor seinen Augen, und alles Tischgeschirr von Silber und Gold bleibt auf dem Tische stehen. Er besieht den Pokal, findet wirklich etwas Flüßiges darinne, schüttet etwas davon auf einen beschlagnen Stuhl, und

sogleich

ſogleich wurde davon ein Loch ins Tuch gefreſſen. Er nimmt die Koſtbarkeiten und beſtimmt ſie zu Bezahlung ſeiner Schulden. — Man ſagt, die Sache ſey Aktenmäßig noch vorhanden.

Nun wollen wir das Licht ſehen, das der Verf. hierüber anzündet. Er ſagt, es ſind gar keine Zeugen vorhanden. (An ſtatt daß er hätte zeigen ſollen, es ſey falſch, daß die Sache Aktenmäßig verhandelt worden). Genug iſt es, fährt er fort, wenn ich, um dieſen Beweis für die Wahrheit der Geiſtererſcheinungen kraftlos zu machen, anführe, daß dieſer Edelmann aus Liſt die ganze Sache mit den Geſpenſtern hat erdichten können, und daß der ganze Vorgang mit dem Silberzeuge, aus einer natürlichen Quelle entſtanden ſeyn kann. Iſt dies, ſo muß man dieſen natürlichen Grund annehmen, bis man das Gegentheil hinlänglich beweiſet, und dieſen Beweis dürfte man ſicher nie zu erwarten haben. — Geſetzt, der Edelmann, der als ein ſehr dürftiger vorgeſtellt wird, habe entweder ſelbſt, oder vermittelſt ſeiner Vorfahren, das Guth vom König zur Lehn erhalten, doch ſo, daß ſich der Monarch Grund und Boden, wie die Rechtslehrer ſagen, vorbehalten. D. i. (verſteht ihrs) der König als Lehnherr behielte ſich das Eigenthum über alles, was unter der Oberfläche des Erdbodens wäre, vor. (Hier iſt eine gelehrte Note angebracht. *„Oberfläche bedeutet den obern Theil vom Erdboden, ſo weit, als ein Pflugſchaar gehet; was darunter iſt, gehört zum Grund und Boden.) Nun fand vielleicht der adliche Beſitzer auf dem Grund und Boden das Silberzeug, und wuſte, er müßte es dem König aushändigen,

wenn er nicht durch eine List das Gut an sich zöge —. Ihm war ohne Zweifel schon wissend, daß man an dem Orte, wo der Landtag gehalten werden sollte, in dem Vorurtheil steckte, es spuke in dem besagten Hause, das er zu seiner Wohnung bekam. Dieser Gedanke schien ihm ein Mittel zu werden, sich den Schatz zuzueignen. Er dachte — du willst diese Stube beziehen, welche wegen der berüchtigten Unsicherheit ohnehin von niemanden wird gemiethet werden. Du kanst alsdann sagen, Gespenster hätten dir die Mobilien gebracht, und so kan ja der König keinen Anspruch darauf machen. (Ey! warum nicht gar! Sieht diese natürliche Erklärung nicht mehr einem Mährchen ähnlich, als das Mährchen selbst? und so gehts durchaus.)

§. 37. Eine andere Erscheinung zu Grossen in Schlesien. Braunschweigische Erscheinung im Collegio Carolino. (Zu diesem und anderm Geschwätz muß Wieland ein Motto hergeben — wahrhaftig eine grössere Demüthigung für diesen Mann, als eine Bokiade — —) Die Erscheinung, die einem Weimarischen Prinzen geschehen seyn soll. (S. 646.) Eine Erscheinung, welche dem Herzog August und dem Churfürst Moritz begegnet seyn soll. (S. 649.) Vermeintliches Gespenst, welches das Oldenburgische Horn überreicht haben soll. (S. 653.) Die Erscheinung, die der Frau von Eberstein geschehen seyn soll. (S. 657.) Clarendons erzählte Erscheinung. (S. 685.) Die Erscheinung des verstorbenen Marquis de Rambouillet und des Marsilius Ficinus. (S. 704.) Angebliche Erscheinung, welche der Herzogin Doro-

thea

thea Maria begegnet ſeyn ſoll. (S. 713.) Von der bey Jena in der Chriſtnacht 1715. vorgefallnen Geiſtererſcheinung. (S. 716.) Die Erſcheinung des D. Donne. (S. 723.) Erſcheinung in der Geſtalt eines ermordeten Engländers Fletchers. (S. 727.) Erſcheinung des erſtochenen Studenten Vockerodt. (S. 730.) Einige Geiſtererſcheinungen aus Hermanns Reſponſis. (S. 734.) Die Beyſpiele des Hr. Prof. Zeibichs zum Beweis der Geiſtererſcheinungen. (S. 746.) Beyſpiele des Hr. Prof. Köſter in Gießen von Geiſtererſcheinungen. (S. 756.) Erſcheinung, die einem Knaben Caſpar Engelhard geſchehen ſeyn ſoll. (S. 765.) Erſcheinung, einer ermordeten Weibsperſon. (S. 770.) Eine ditto etwas ähnliche. (S. 774.) Die Erſcheinung, welche Herrn Daniel von Oppen begegnet ſeyn ſoll. (S. 776.) Erſcheinung und Vorherverkündigung der Todesſtunde eines jungen Frauenzimmers. (S. 781.) Begebenheit mit einer Fürſtin zu Anhalt Deſſau. S. 787.) Was von Poltern, Kobolden und Bergmännchen zu halten (S. 794.) u. ſ. w.

Das iſt alſo das unſterbliche Werk eines andern Thomaſius — ein Vademecum in Spinn- und Wochenſtuben, wo man lange, nachdem ſein Verfaſſer ſchon in das Reich der Schatten übergegangen iſt, ſagen wird: „es war der Mann, der von Geiſtern und Geiſterſehern ein köſtlich Buch geſchrieben hat, welches nach Civilgewicht gewogen, $1\frac{1}{4}$ Pfund beträgt. „

Möchten doch unſere beſten Köpfe hier ein Exempel nehmen, wenn ſie nicht anders als mit geſchmackvollen Werken und mit Produkten ächter Philoſophie erſcheinen, daß dieſes Vorurtheil, und nicht der Weg ſey, ſich zu verewigen. Schloſſer! Sturz! Mendelſohn! Eberhard! Meiners! Garve! und all ihr andern wahren Weltweiſen, nie wäre wol euer Gehirn einer ſolchen Geburt fähig geweſen. Dafür müßt ihr euch denn auch gefallen laſſen, daß Männer, die eure Vorurtheile von Werken des Geiſtes abgelegt, ſtatt deſſen aber mit nahrhafter Eigenliebe und edlem Dunſiſchen Stolz ſich gemäſtet haben, über eure Werke hohnlächlend *) ausrufen: Non ſic itur ad aſtra.

Damit man dieſes aber nicht etwa auf unſern Verfaſſer deuten möge, ſo proteſtire ich hierwider in der beſten Form Rechtens, glaube auch nicht, daß jemand daran gedacht hat; ſintemal oftbelobter Verfaſſer ſein Werk auch zu Nutz und Frommen des Frauenzimmers an das Tageslicht geſtellt haben will, alldieweil derſelbe in der Vorrede fragt:

Sollte nicht auch dem Frauenzimmer mein Buch nützlich ſeyn? —

Dieſen Leſerinnen zu gefallen, konnte er alſo jene lateiniſchen Worte nicht brauchen, oder er hätte müſſen

*) Aus unſerm V. habe ich gelernet, daß die Deutſchen die Participien gar zu gern haben, deswegen hab ich mich hin und her drehend und wendend endlich ein ſolches hier anbringend gemacht. Z. E. ſagt unſer V. der Geiſt ſank verſchwindend nieder, S. 155. Der bey mir ſeyende Freund, S. 133. u. d. g. Wie das ſo geſchmeidig klingt!

müſſen in einer gelehrten Note dieſelben dolmetſchen. Wäre uns auch lieb geweſen — Denn von groſſen Gelehrten iſt alles wichtig. Vermuthlich würde er uns da nach ſeiner Art deutliche Begriffe zu bilden, eine Definition von der Partikul Non, eine Definition von dem Worte itur u. ſ. w. gegeben haben. Doch ich unterfange mich nicht zu wähnen, was alles aus einem groſſen Hirn hervorquellen kann, welches verſteht auf dem Wege der **Unwahrheit zur Wahrheit zu gelangen** *).

Wir können dieſes köſtliche Buch in einer doppelten Rückſicht betrachten. Einmal in Hinſicht auf ſeinen **Urſprung**; Zweytens in Abſicht **auf ſeine Folgen**. Es iſt dieſes die Methode, wie Hr. Prof. Garve das **moraliſche Uebel** betrachtet. Siehe Fergusons Moralphiloſophie S. 377. In ſeinem Urſprunge iſt es von dem Verfaſſer der Abhandlung von Ahndungen und Viſionen, (Auch ein herrliches Werk!) oder von einem Manne, der da ſpricht:

„Siehe!

(Worauf ſoll man ſehen?)

„wie ich auf dem Wege der **Unwahrheit** gerade zum Thore des Tempels der **Wahrheit** hineinſchleiche„ —

*) Ein Gedanke des Verfaſſers, der ganz neu, und bisher noch unbekannt geweſen iſt. Er ſagt in der Vorrede: Weiß ich, was unwahr iſt, ſo weiß ich auch, das Gegentheil davon muß wahr ſeyn. Siehe! wie ich auf dem Wege der Unwahrheit gerade zum Thore des Tempels der Wahrheit hineinſchleiche. (Artiges Weſen! artiges Weſen!)

Also ist es in seinem Ursprunge ein auf dem Wege der Unwahrheit gerade zum Thore des Tempels der Wahrheit hineinschleichendes Werk. Und zwar wie wir aus der Dedication sehen, von Justus Christian Hennings Hofrath und Professor. Dies muß man wissen, wenn man den Grund einsehen will, warum folgende Schriften so häufig citiret sind, als, von Ahndungen und Visionen, anthropologische Aphorismen, kritisch historisches Lehrbuch der theoretischen Philosophie, Walchs Lexicon, Seelengeschichte, alle von Justus Christian Hennings an das Licht gestellet. Man möchte zwar denken, als wäre dieses aus Eigenliebe, oder Eitelkeit, oder aus Furcht bald vergessen zu werden, oder wol gar darum geschehen, daß wir befugt sind, uns selbst Sitz und Stimme zu geben, wenn das Publicum aus Eigensinn nur klassischen Schriften Sitz und Stimme in der gelehrten Republik ertheilet, o! nein, dazu kennt Hr. H. sich zu gut, als daß er darauf Anspruch machen sollte, wenigstens hoffen wir und vermuthen das Natürliche zuerst, es müste denn seyn, daß uns jemand das Gegentheil zeigte. Der wahre Grund von dem hundertfältigen Videatur der Henningischen Schriften in diesem Werke von Geistern und Geistersehern betitelt, scheint uns ein gedoppelter zu seyn. Einmal, um den Leser mit seiner Denkungsart recht bekannt und den Grundsatz recht gemeinnützig zu machen;

> Siehe! wie ich auf dem Wege der Unwahrheit gerade zum Thore des Tempels der Wahrheit hineinschleiche.

Zwei-

Zweitens scheint uns der andere Grund dieser zu seyn, Hr. H. ist der Kürze gewohnt, nachdrucksvolle Kürze in Gedanken und Ausdrücken ist etwas Charakteristisches in seinen Werken, das oft bis zum lakonischen gehet. Um nun den Leser mit unnützem Geschwätz nicht lange aufzuhalten, so sah er sich nothgedrungen, an statt alles das, was hierher gehörte, aus mehr belobten Werken abzuschreiben, nur einen Fingerzeig darauf zu thun, und den lehrbegierigen aufmerksam zu machen, wie er dieses alles anderweit mehr ins Licht gesetzt habe. Sonach ist es eine zweifelsfreye Wahrheit, die auf einem Felsengrunde beruhet *), daß ich hier gerade zum Thore des Tempels der Wahrheit hineingeschlichen bin, indem ich zuvor zeigte, daß nicht Eigenliebe, oder Eitelkeit, oder sonst was der Grund sey. Ich hoffe, daß ich hier die Regel ganz nach dem Sinne des Verfassers in Ausübung gebracht habe. Doch saluo meliori.

Dies war das Werk in seinem Ursprunge. In seinen Folgen ist es Giftpulver für die Gespenster. Ich sehe die Zukunft vor mir offen, wie Antiquarier mit diesem Werke unter dem Arm, von Haus zu Haus rufen, ob nicht jemand etwas für Gespenster und Kobolde benöthiget sey, und wie sie dasselbe ganz oder stückweise an verborgene Orte zur

*) Was grob gedruckt ist, sind Worte des Verfassers, er mag das Seine wiedernehmen, oder wenn er mir sie lassen will, so wollen wir tauschen, ich gebe ein ander Wörtchen dafür, das heißt: Immittelst, es macht dieses auch Zusammenhang, wo keiner ist.

Gegenwitterung hinlegen. Ich will mich deutlicher herauslaſſen, damit nicht etwa Einer was arges denke, wie ſich denn die Menſchen immer nicht recht verſtehen. Im Gleichniß zu reden, es iſt dieſes Buch der Scheiterhaufen des Aberglaubens, das ganz und gar ausgemachte Garaus deſſelben. Denn man ſchaue nur, wie der V. alles von Grund aus erſchöpft hat; von Empfindungen fängt er an, was eine Empfindung ſey; handelt auch von angebohrnen Ideen, und das iſt ja doch das allererſte wo man ausholen muß. Dann kommt er ganz unvermerkt auf die Quellen betrüglicher Empfindungen, wie man ſich im Hören, Sehen und Fühlen betrügen könne u. ſ. w. wie der geneigte Leſer dieſes alles im Buche ſelbſt weiter nachleſen kann. Am Ende kommt denn endlich alles darauf hinaus, daß man bey ſolchen Geſpenſtergeſchichten platt weg ſagen muß: Es iſt nicht wahr, oder es iſt ein Betrug, und die Sache läßt ſich natürlich erklären. Und damit iſt alles geſchehen. Recenſent hat niemals Geſpenſter geglaubt; aber nicht aus dieſen Gründen. Obgleich geſagt werden will, daß dieſes gerade das erſte wäre, was einem bey Geſpenſterhiſtorien einfallen müſte, das man aber vor dem Publicum zu ſagen ſich ſchämen müſte, ſo glaube ich ſo was doch nicht; denn man ſehe nur zu, was es dem Manne für Mühe gekoſtet hat, dieſe Gründe aufzufinden, ſo daß man nun auf gut koſakiſch gegen die Geſpenſter mit Bankbeinen argumentiren kann, wie ſich hierüber der V. ſehr ſinnreich ausdrückt. Nur zum Beweis noch ein einziges Beyſpiel von Schwedenborg, welcher einer Dame

ſagte,

ſagte, wo eine Quittung wegen einer Schuldforderung verborgen läge. Dieſes, ob es gleich keine Geſpenſtererſcheinung iſt, erklärt der V. doch ſehr natürlich folgendergeſtalt. „Es kann wohl ſeyn, daß die Wittwe dem Hrn. Schwedenborg geſagt, ihr Gemahl habe ſonſt Geldbetreffende Schriften in einem beſtimmten Schranke verwahret, dennoch konnte ſie in dieſem Schranke, den ſie ſchon ausräumen laſſen, nichts finden. Der Geiſterſeher denkt dieſem nach, und es fällt ihm ein — es könne wol die Quittung in einem verborgnen Schubkäſtchen liegen. Er ſagt daher: es wird die nöthige Schrift in einem verborgnen Fache des Schrankes liegen. Der Schalk gab dieſe Antwort nur zur Probe, weil er dachte, vielleicht verhält ſich die Sache ſo, und wo nicht, ſo kanſt du deine Geiſter noch ein oder zweymal fragen, und dich allemal bey der Dame entſchuldigen, daß aller guten Dinge zwey oder drey ſeyn müſten. (S. 49.)

Da haben wirs, nun iſt die ganze Sache klar! Schwedenborg iſt ein Schalk; ein Schalk machts ſo und ſo. Alſo — Wie doch ein einziges Vielleicht, ein es kan wol ſeyn, auf einmal den Knoten ohne ihn durchzuſchneiden auflöſet! Wer hätte darauf fallen ſollen!

Die Hauptſache bey allen Geſpenſterglaubigen kommt wol lediglich darauf an, ob der Teufel ſpuken könne? Denn dieſem wird mehrentheils alles auf den Hals geſchoben, alles andere ſind doch ſeine Werkzeuge, wenn er es auch nicht in Perſon iſt. Hier war alſo der Hauptpunkt; und wie meiſterhaft geht

da unser V. wieder zu Werke! Die Möglichkeit giebt er gern zu; aber leugnet die Wirklichkeit. Denn er sagt, was sollte wol der Teufel für eine Absicht dabey haben? Die Menschen zu schrecken? Das wäre ihm gerade zuwider, denn wenn sie das merkten, so würden sie sich bekehren. Ihnen wohlzuthun, sey wider seine Neigung. Also, der Teufel spukt nicht. (Wenn der Teufel das lesen sollte, so würde er sich wundern, woher denn Hr. H. seine Absichten ausfündig machen könne, und wie geschickt er ihm durch einen Schluß das wirkliche Spuken abdisputiren kann. Das Argumentum ad Diabolum in forma wäre also dies: Herr Teufel, wenn du spukst, so thust du es entweder um die Menschen in Angst und Schrecken zu setzen, oder ihnen was Gutes dadurch zu erweisen. Das letzte kanst du nicht, denn du bist der böse Feind. Das erste auch nicht, denn so handelst du wider dein Interesse. Also wenn der Herr spukt, so ist der Herr ein dummer Teufel. — Q. E. D.

III.

Ueber die Glückseligkeit der Völker, oder Betrachtungen über das Schicksal der Menschen in den verschiedenen Epochen der Geschichte. Nach der neuesten verbesserten und vermehrten Ausgabe aus dem Französischen übersetzt. Erster Theil. Leipzig in der Weygandischen Buchhandlung. 344 S. 8. 1780.

Für Leser, welche dieses vorzügliche Werk noch nicht aus dem Originale, oder aus andern litterarischen Nachrichten kennen sollten, mag es vorläufig genug seyn, folgendes aus dem Vorbericht dieser Uebersetzung anzuführen, um sie nach demselben lüstern zu machen.

Das Werk, welches man hier mit beträchtlichen Zusätzen und Veränderungen dem Publico vorlegt, erschien zuerst im Jahr 1772. Es wurde in Holland gedruckt. Umstände, die den Wissenschaften nicht günstig waren, verhinderten es Anfangs sich in Paris auszubreiten. Man muste sich drein geben. Der Verfasser, der seinen Ideen nur in so fern anhing, als er sie für nützlich hielt, opferte gern seine Celebrität jenem unschätzbaren Frieden auf, wofür er den Nationen Geschmack einzuflössen suchte, und dessen er mit Recht selbst zu geniessen wünschen konte. Indes würdigten die Ausländer sein Werk einer günstigen Aufnahme. Es wurde ins Englische über-

übersetzt; es erschien Fragmentweis im Italienischen, und die vielen Europäischen Journale behandelten es mit einer Nachsicht, welche sie denen, die sie nicht gesucht haben, selten erzeigen. Endlich, da es doch jetzt darum zu thun ist, es dem Publico zu empfehlen, fiel es blos durch ein Ungefähr jenem auf immer verewigten Manne, dem Schiedsrichter und Muster in allen Arten von Gelehrsamkeit, in die Hände, dem die neueren Schriftsteller eine immer gerechte, aber oft interessirte, Huldigung zu leisten, selten ermangeln. Ohne Zweifel wirkte die Uebereinstimmung, die er zwischen den Grundsätzen dieses Werks und den Empfindungen seiner für das Wohl der Menschen so warmen Seele fand, auf seine Meinung; aber noch nie drückte sein Beyfall sich auf eine bestimtere und schmeichelhaftere Art aus. Der Verfasser, der sich nicht getraut hatte darum zu bitten, oder ihn nur zu hoffen, gab sich ihm nur durch seine Danksagungen zu erkennen, und dies war der Anfang eines Briefwechsels und einer Verbindung, die er noch lange fortzusetzen wünscht. Unterdessen fing der Versuch über die Glückseligkeit der Völker an in Paris einzudringen, aber es verbreiteten sich nur erst damals wenige Exemplare desselben; so daß er noch den Vortheil hatte, erst gelehrten und denkenden Lesern bekannt zu werden, ehe er zu dem Theile des Publicums gelangte, welcher nur liest um zu urtheilen, und nur superficiell urtheilt.„

Einleitung.

Ist der Mensch und die bürgerliche Gesellschaft, wo nicht der Vollkommenheit, doch wenig=

wenigstens einer Verbesserung fähig? Dies ist das Problem, welches der V. aufzulösen sucht; und zwar verläßt er Theorie und hält sich blos an Erfahrung, sucht hier unsere Irrthümer auf, und bemühet sich zu zeigen wie man ihre Ausflüsse ableiten könne. Aus der Spekulation weiß man so viel: Subsistiren, sich paaren, sich fortpflanzen, ist das allgemeine Geschäfte aller beseelten Wesen. Die Gesellschaft ist ein untergeordnetes Bedürfniß von jenen. Betrachten wir den Menschen zuerst blos physisch, so geben ihm der Sinn des Gefühls und die Perfektibilität der Sprache solche Vortheile über alle andere Thiere, daß seine Organisation, die sich von Tage zu Tage vervollkommet, endlich viel zu sehr zusammengesetzt geworden ist, als daß sie nicht verschieden, und gar zu fein, als daß sie nicht unregelmäßig seyn sollte. Das macht, daß wir uns nur mit Schwierigkeit kennen lernen.

Der Unterhalt des Menschen ist verschieden, daher seine Verschiedenheit der Sitten. Es ist schwer zu bestimmen, was die Natur in Ansehung des Zustandes der Gesellschaft eigentlich vestgesetzt hat; aber sehr unnütz ist es, die Frage aufzuwerfen: Befinden sich die Menschen untereinander in dem Stande eines beständigen Krieges? Sind sie von Natur einer des andern Freund, oder Feind? Sie sind Freunde, wenn sie durch wechselseitige Hülfleistung ihre Bedürfnisse leichter befriedigen können; sie sind Feinde, wenn die Umstände eine Konkurrenz unter ihnen hervorbringen, wenn mehrere dasjenige erhalten wollen, was nur ein einziger genießen kann. Das ist in we-

nig

nig Worten Alles, was man über diese Fragen sagen kann. Wie läßt sich aber daraus ein moralisches System aufführen? Nichts ist so bisar, nichts so ausserordentlich, daß man nicht ein Beyspiel davon unter den Menschen fände; und wir wollen noch über allgemeine Gesetze und Grundursachen disputiren? Der Stand der bürgerlichen Gesellschaft hat das, was man Stand der Natur nennt, bis auf seine kleinsten Spuren vertilget. Versteht man unter Stand der Natur den allerrohesten Zustand, der nur existiren kann, so findet man denselben so wenig bey den Wilden, als in unsern Waldungen und Feldern. Betrachtet man aber alles das als natürlich, was der Ordnung der Natur gemäß ist, alles, was im Gefolge ihrer Kräfte und Gesetze geschieht, so giebt es einen Stand der Natur für die Städte, wie für die Felder, für den Künstler und Handwerker, wie für den Ackersmann, für den Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft, wie für den Einsiedler. Noch mehr: in allen Ständen giebt es einen eignen unwiderstehlichen Reiz, welcher alle Wesen zu dem bestmöglichsten Zustande fortreißt, und hier muß man jene physische Offenbarung suchen, die allen Gesetzgebern zum Orakel dienen sollte.

Ist etwas schädlich in der Gesellschaft, ohne nothwendig zu seyn, so sollte mans verbannen; ist etwas schädlich, aber nothwendig, so sollte man dessen Natur genau untersuchen, und den bestmöglichsten Vortheil daraus zu ziehen suchen.

Das erste Gut, wornach ein Volk trachten muß, ist Friede. Der Krieg ist schädlich. Der erste Schritt fürs Wohl der Menschen, wäre also wol

dieser,

dieser, daß man den Frieden dauerhafter, und die Kriege seltner mache. Ursachen des Krieges sind 1.) der Umtausch eines bessern Wohnplatzes, gegen einen schlechtern. 2.) Konkurrenz in gewissen nothwendigen oder nützlichen Dingen, als Jagd, Fischerey, Bergwerke. 3.) Unwissenheit ganz roher Völker, die noch gar keine Idee von Billigkeit haben. 4.) Die vierte ist eine Folge von dieser, nämlich die stupide Leichtgläubigkeit und die hierarchische Regierungsform. 5.) Die fünfte hat ihre Quelle in jedem Fehler der Staatsverfassung. Finden wir nun nach der Geschichte, daß diese Principien ihre Wirksamkeit zu verliehren anfangen, so haben wir Hoffnung zu Besserung. Ueberzeugt uns auf der andern Seite die Prüfung der gepriesensten Gesetzgebungen, daß alle bürgerliche Gesellschaften sich im Kriege gebildet, und keinen andern Zweck gehabt haben, als bald Vertheidigung, bald Angriff und Eroberung, so ergiebt sich daraus gleichfalls, daß die Erfahrung der vergangenen Jahrhunderte nichts gegen die zukünftigen beweiset.

Ueber das Schicksal der Menschen im Alterthum.

Erster Abschnitt. Allgemeine Grundsätze.

Der Mensch trachtet seine Freyheit unbegränzt zu machen, diese wird durch die Freyheit eines andern Individuums beschränkt. Daher in einer bürgerlichen Gesellschaft ein beständiges Streben und Widerstreben; und wer sich eine richtige Idee von der Staatsverfassung machen will, der muß sie als das Gleichgewicht ansehen, das aus diesem Streben und Wi-

derstreben entspringen muß. Daraus fliessen wichtige Wahrheiten.

Die interessanteste darunter ist diese, daß Staatsverfassung und Gesetzgebung nicht anders betrachtet werden dürfen, als Mittel, die Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft im Besitz des gröstmöglichsten Theils jener natürlichen Freyheit, zu welcher sie berufen sind, zu erhalten. Seine Familie zu regieren, die Produkte seines Feldes und seiner Heerde nach Gefallen zu gebrauchen, das ist, was jeder als sein Recht behaupten muß. Das ist so zu sagen das erste Element der Glückseligkeit. Jede Gesellschaft und Gesetzgebung kann also nicht anders gut seyn, als wenn sie diese ersten Vorrechte des menschlichen Geschlechts bestätiget und sichert. Aber welche Staatsverfassung in der Welt hatte je einen solchen Ursprung? Keine! Stärke und Gewaltthätigkeiten sind bisher der Ursprung der Staatsverfassungen gewesen. Es sey, daß die ersten Räuber sich unter einen Anführer vereinigten; oder daß die Nothwendigkeit sich zu vertheidigen, die Schwächsten in eine einzige Gesellschaft versammelte: so hatten die Menschen immer, sie mochten nun schwach, oder stark, Unterdrücker oder Unterdrückte seyn, keinen andern Zweck bey der Staatsverfassung, als Angrif und Vertheidigung. Da war Tugend und Recht so viel als Stärke, oder umgekehrt. Nächst der Stärke hatte die List den ersten Rang in der Meynung der Menschen lange vorher, ehe Gerechtigkeit und Vernunft einigen Kredit erlangt hatten. Hier konnte keine absolute Glückseligkeit, kein wahrer Genuß des Lebens stattfinden. Wollte man sagen: Die Begierde

gierde seine eigene Stärke zu fühlen und zu üben, sey dem Menschen nicht weniger natürlich, als die Liebe zur Ruhe und Freyheit; so rührt der Mißverstand daher, daß man Stärke für Fähigkeit nimt. Auf diese Grundsätze werden alle Beobachtungen in der Folge zurückgeführt.

Zweyter Abschnitt. Von den Aegyptern, den Assyriern, Medern ꝛc.

Die Geschichte vom Osiris mag wahr seyn oder nicht, so können wir doch immer so viel daraus schliessen, daß es Erobrer waren, denen jede Nation ihren Ursprung zuschreibt. Osiris, oder Bachus, geht über den Nil, um mit bewaffneter Hand die Völker, die er seinen Gesetzen unterwirft, im Ackerbau zu unterrichten. Jahrhunderte nachher stellt Sesostris sich an die Spitze einer furchtbaren Armee, um verschiedene Nationen zu erobern, die er ohne Zweifel nicht einmal den Namen nach kannte. Hier zeichnet sich also schon die Egyptische Monarchie durch zwey Eroberer, und durch zwey höchst ungerechte Kriege aus. Seit diesen Zeiten hat nach den Zeugnissen des Herodots und Diodors, Egypten des längsten Friedens genossen. Dies ist ein merkwürdiger Umstand. Wir sehen daraus, daß gute Gesetze die Keime des Krieges ersticken können. Es wäre nur zu wünschen, daß wir mehr im Stande wären, die Beziehung zu entwickeln, welche die Gesetze dieses Landes auf die Erhaltung des Friedens haben mochten. Von der Wirkung auf die Ursach geschlossen, lassen sich folgende Ursachen dieses Friedens angeben. Daß ihre Gesetze auf den Frieden

abzwecken musten, weil sie unter allen Völkern am wenigsten Krieg geführt haben. Daß Egyptens Localsituation ihnen die Sorge der Vertheidigung ersparen konnte. Es war vom Meer, vom Nil und von Aethiopiens Wüsteneien umgeben. Daß endlich die lange Dauer dieser Monarchie, der Ueberfluß, welcher in ihrem Schooße herrschte, das günstigste Vorurtheil für alles Detail bey uns erwecken muß.

Bey den Assyriern, Babyloniern, Medern, und Lydiern sehen wir nichts als unbeschränkten Despotismus, die Sucht nach Eroberungen und Reichthümern. Beweise hiervon sind Ninus und die Semiramis. Nach diesen folgten einige Augenblicke der Ruhe. Sardanapal war hier der letzte Regent in dieser Dynastie. Die Meder besiegen ihn und erobern bald ganz Persien, greifen das Assyrische Reich an, und werden selbst von den Cimmerischen Scythen angegriffen, mit welchen sie das Reich theilen musten. Cyrus unterjocht Asien und stiftet die Persische Monarchie. Diese Fakta lehren, daß die Regierung dieser Völker durchaus militarisch und despotisch war, und wie kann einer anders Despot werden als durch Kriege? Aber die Scythen aus Norden kommen und breiten sich über fruchtbare Länder aus, und schliessen mit den Medern eben den Traktat, wie nachmals mit den Römischen Kaisern, nämlich sie bedingen sich das Miteigenthum ihrer Länder aus und wollen als Gäste herrschen. Da entsprang also die erste Art von Krieg, aus der Begierde ein strenges Klima mit einem mildern zu vertauschen.

Dritter Abschnitt. Von den Mitteln, wie man die Glückseligkeit der Völker, vornämlich der allerältesten, richtig schätzen kann.

Hier ist es ein gemeiner Irrthum, daß man das Volk mit der Staatsverfassung vermengt. Man glaubt, das Volk sey glücklich, wenn der Staat grösser und mächtiger wird; an statt auf das Wohl der Individuen zu sehen, betrachtet man nur das Wachsthum und die Dauer der Reiche, als ob die öffentliche Wohlfarth und die allgemeine Glückseligkeit zwey unzertrennliche Dinge wären. Man muß das Volk in dem Staate betrachten, und die Idee der Glückseligkeit von der Idee des Ruhms und der Siege sondern. Hier kommt nun gleich die Betrachtung der Abgaben einer Nation in Anschlag. Nichts ist gewöhnlicher, als daß man einen Menschen, der gereiset ist, frägt: ob die Pfalz mehr abgebe als Sachsen, Piemont mehr als Toscana u. s. w. Aus solchen Vergleichungen entstehen oft jene falschen Schlüsse, daß man sagt, es ist da und da besser leben, als anderswo.

Die simpelste Art, die Schatzung zu machen, ist die, daß man jede Auflage als Arbeit anschlägt, die der Unterthan für den Regenten verrichten muß. Allein, wenn ein Arbeiter, welcher 20. Sols des Tages verdient, mit einer Abgabe von 10 livres belegt ist, heißt das nicht eben so viel, als von ihm verlangen, er soll zehen Tage für nichts arbeiten? Die Egypter bezahlten keine Abgaben, aber wenn sie, um den See Möris auszugraben, drey Monat im Jahr arbeiten

mußten, war das nicht hart? Um nun in dieser Rücksicht das Schicksal der Völker richtig zu schätzen, muß man folgendergestalt zu Werke gehen.

Erste Frage: Wie viel Tage im Jahr, oder Stunden im Tage kan der Mensch arbeiten, ohne sich zu belästigen?

Zweyte Frage: Wie viel Tage im Jahr, oder Stunden im Tage muß der Mensch arbeiten, um sich das zu verschaffen, was ihm zur Erhaltung und Gemächlichkeit seines Lebens nöthig ist?

Daraus wird man finden, wie viel Tage dem Menschen übrig bleiben, welche disponirbar sind. Und daher läßt sich beurtheilen, ob der Unterthan mit Abgaben übernommen worden, oder nicht, ob er glücklich, oder nicht.

Also, bey Egypten; Welche Quantität von Arbeit konnte der Staat von den Egyptern fordern? Hier können mehrere Fälle stattfinden.

1.) Wie Egyptens Bevölkerung unermeßlich war, so kann es seyn, daß der Theil der Zeit, welchen jene grossen Gebäude der allgemeinen Arbeit entzogen, sehr gering gewesen, weil er auf die Arbeit jedes Individuums repartirt worden.

2.) Eben diese Gebäude können alles das, was von disponirbarer Zeit übrig war, weggenommen haben.

3.) Wenn die Bevölkerung nicht sehr groß war, so können sie mehr als diese disponirbare Zeit weggenommen haben.

4.)

4.) Endlich ist es möglich, daß zwar die Bevölkerung nicht groß gewesen, zugleich aber die Menschen so eingeschränkte Bedürfnisse gehabt, daß ihnen viel Zeit übrig geblieben, die sie ihrem Regenten widmen können.

In welchen von diesen vier Lagen hat sich nun Egypten befunden? Wegen Ueberschwemmung des Nils nahm der Ackerbau nicht viel Zeit weg, sie selbst waren ohne Aufwand und brauchten für sich wenig. Also kann man sagen, daß jedes Individuum nur wenig Tage im Jahr, oder Stunden im Tage nöthig gehabt, um sich das Nothwendige zu verschaffen. (Daraus kann man nun sehen, was der Luxus ist, nämlich jeder Gebrauch der Zeit, welcher derjenigen Zeit etwas entzieht, die den Partikuliers oder dem Staate nothwendig ist.)

Daraus ergeben sich einige wichtige Grundsätze und Folgen. Nämlich, die Bedürfnisse der Partikuliers müssen durch die Bedürfnisse des Staats eingeschränkt werden. Diese Betrachtung bestimmt ferner die Grenzen der Gemächlichkeit und des Luxus. So oft nun Begierde nach Grösse und Macht auf Seiten der Regierung die Unterthanen nöthiget, einen Theil der Tage im Jahre, oder Stunden im Tage aufzuopfern, deren Gebrauch ihnen zur Glückseligkeit nothwendig ist, so verfällt man in einen höchst ungerechten Exceß. Auf der andern Seite, wenn das Volk der Weichlichkeit ergeben, dem Staate die Quantität von Arbeit versagt, die zur Erhaltung der öffentlichen Sicherheit nöthig ist, so setzt es sich durch diesen Mangel an Ueberlegung in Gefahr, dem ersten dem be-

sten zum Raube zu werden, der es nur angreifen will.

Arbeit an sich ist freylich nicht der erste Reichthum eines Staats; aber da kein Reichthum, besonders der aus dem Ackerbau entspringt, ohne Arbeit gewonnen werden kann, so ist der gewiß nicht Eigenthümer seines Landes, welcher nicht Eigenthümer seiner Arbeit ist.

Eine andere Wahrheit, die aus diesen Grundsätzen folgt, ist die, daß nie reiner Ertrag existiret, als nur dann, wenn sich irgend eine Ursach findet, welche die Menschen nöthigt, über die Zeit zu arbeiten, die sie zu ihrem eignen Gebrauch bestimmt haben. Z. B. der Landbauer, welcher von 100 Garben leben kann, giebt sich Mühe, hundert und funfzig zu erndten, hat also reinen Ertrag von funzig Garben; soll er sich diese Mühe geben, so muß ihn etwas dazu determiniren, sonst wird er sich lieber die Mühe ersparen. Wird durch die Gesetze dieser Ueberschuß dem Landbauer abgenommen, so hat er noch nichts gethan, wenn er sich seine eigne Subsistenz gesichert hat. Dies war der Fall in Egypten, aller reiner Ertrag gehörte dem König, den Priestern und den Soldaten, und unter dem Volke gab es keine Eigenthümer. Er war sehr groß, denn sie unterhielten eine grosse Menge von Priestern, und ohne den unermeßlichen Aufwand an Gebäuden hatten sie eine Armee von mehr als 400,000 Mann. Das erste war Luxus der Unwissenheit, der schädlichste von allen. Woraus folgt, daß Krieg und Aberglaube immer die gröſten Hindernisse gegen das Glück der Völker gewesen sind.

Die

Die glücklichste Nation von allen würde diejenige seyn, welche, ohne arm zu seyn, keinen reinen Ertrag hervorbringt; denn hier wird sie alles, was sie von disponirbarer Zeit übrig hat, dazu anwenden, ihre Glückseligkeit nach und nach zu vermehren.

Vierter Abschnitt. Von dem mittlern Alterthum, und vornehmlich von den Griechen.

Nachdem der Verf. die Geschichte von Sparta und des übrigen Griechenlandes kurz berührt, so spricht er: Kurz, ich sehe mich gezwungen zu gestehen, daß das so genannte schöne Zeitalter Griechenlandes eine Zeit der Marter und des Leidens für die Menschlichkeit war.

Von der Philosophie und Politik der Griechen. Wenn die Vernunft, der Ungewißheit müde, auf die Seite des Zweifels und der Erfahrung übergeht; so bringt dies nach und nach die wahre, und wenn man so sagen darf, die letzte Philosophie zuwege. Die Philosophie der Griechen kann sowol an und vor sich, als auch in Absicht auf ihre Folgen für die Menschen betrachtet werden. Vor dem Sokrates bekümmerte man sich wenig um die Moral, und wendete sich nur an Kosmogonie und Theogonie; und selbst damals, als sich die Philosophie zur Moral zu neigen anfieng, konte sie sich eben deswegen nie auf einen festen Fuß gründen. Wenn Weisheit die Kunst glücklich zu leben, und Philosophie nichts anders ist, als Liebe zur Weisheit, so sind wahrlich die Griechen, die grausam gegen ihre Feinde waren, und ihren ganzen Ruhm im Kriege suchten, nie Philosophen gewesen.

Mit der Politik war es nicht besser. Betrachtet man sie in dem Verhältniß gegen andere Nationen, so sehen wir sie verwegen und gedankenlos das Projekt einer nothwendigen Konföderation eben so bald wieder aufgeben, als es entworfen war; den Geist der Tyranney und Usurpation in den beyden vornehmsten Republiken vestsetzen, ohne daß die andern das System des Gleichgewichts annehmen.

In ihrer inneren Politik zeigt sich mehr Witz als Vernunft. Sparta's Gesetze waren zwar tief gedacht; aber waren sie vernünftig? Nichts von der seltsamen Idee zu sagen, ein ganzes Volk zu Soldaten zu machen; aber wenn es nur defensive Kriege führt, muß es nicht, da es weder Mauern noch Schanzen u. s. w. hat, früh oder spät unterjochet werden? wie bey der Schlacht bey Leuktra um ein Haar geschehen wäre. Mußte man nicht vorhersehen, daß die Kriegskunst sich vervollkommen, und daß das Geld eben so nothwendig zum Kriege werden würde als Tapferkeit? u. s. w. Was Athen betrift, so wär es überflüßig zu beweisen, daß ihre Staatsverfassung nichts tauge. Was war überhaupt jener Senat von 400 Personen, und jener Mischmasch von Aristokratie und Demokratie? welcher Unterschiede in dem Eigenthume vestsetzte, ohne den Einfluß in die öffentlichen Geschäfte nach eben diesem Eigenthume abzumessen? Es wäre unnütz, noch von den andern Völkern Griechenlandes zu reden. Genug, daß ihre Verfassung entweder auf eine tyrannische Oligarchie, oder auf eine tumultuarische Demokratie hinauslief. Man könnte zwar, die Vollkommenheit der schönen Künste und

Wis-

Wissenschaften einwerfen: allein ein Volk ist desto eher einer poetischen Einbildungskraft fähig, je weniger Aufklärung und Kenntnisse es hat. 2) Die Beredsamkeit muß freylich bey einem Volke blühen, welches durch Redner regiert wird. 3) Wegen der vielen Tempel mußte freylich die Dekorations-Architektur grosse Fortschritte machen. Die Gymnastik bildete Bildhauer.

Noch bis jetzt steht also der Satz vest, daß die Fortschritte des menschlichen Geistes auf keine Weise zum Wohl der Völker beygetragen haben.

Fünfter Abschnitt. **Von dem Zustande der Menschheit unter den Griechen, und unter den uns bekannten Nationen dieser zweyten Epoche überhaupt.**

Man kann dreist behaupten, daß es unter den kleinen griechischen Republiken keine einzige gegeben hat, die nicht in einem Zeitraum von funfzig Jahren mehrere Revolutionen erfahren hätte, die der Hälfte ihrer Bürger das Leben gekostet, und deren Felder nicht wären in eben demselben Zeitraum durch Krieg verheeret worden, daß endlich kein Einwohner dieser unglücklichen Städte das gewöhnliche Ziel des Lebens erreicht habe, ohne den Augenblick, der ihm das Daseyn gab, zu verfluchen. Dieser Fehler liegt in der Natur kleiner Staaten. Hier ist keine Repräsentation, jeder Bürger ist alles, der Staat nichts. Es giebt keine gründliche dauerhafte Freyheit, und keine Glückseligkeit, als unter den Völkern, wo alles durch Repräsentation geschieht, obgleich Rousseau das Gegentheil behaupten will. Hier baut der Landmann sein

Feld

Feld in Frieden, unterdessen der Richter wacht und der Krieger kämpfet. Man nehme noch dazu die Mildigkeit der Sitten und die Gemächlichkeit des Lebens, welche ein Volk nie anders erhalten kann, als vermittelst regulirter Truppen, das heißt, der Repräsentanten der Nation, denen die Sorge des Krieges anvertraut ist.

Griechenland war also in seinem schönsten Zeitalter nur ein Schauplatz blutiger Revolutionen. Der Despotismus verjagte die Glückseligkeit aus Asien und einem Theile von Afrika. Die Phönicier kennen wir fast blos als ein handelndes Volk. Es hat das Ansehen, daß dieses thätige und Industrie verbreitende Volk nach viel bessern Grundsätzen verfahren, als die Griechen. Aber die Perser hielten es immer in einer zu grossen Abhängigkeit, als daß seine Staatsverfassung eine gewisse Konsistenz erhalten konnte. Was die Karthager anlangt, so waren sie viel zu grausam, habsüchtig und unersättlich, als daß sie die wahre Glückseligkeit gekannt haben sollten. Aus allem diesem fließt die Anmerkung, daß die Sklaverey den menschlichen Zustand überhaupt genommen schlimmer gemacht hat, als er jetzt ist.

Sechster Abschnitt. Von den Römern.

Wenn man die Fortschritte des römischen Staats betrachtet, so kann man ihnen nur zwey Ursachen zuschreiben: der vorzüglichen Fähigkeit ihrer Könige und der langen Dauer ihrer Regierung, welches eine Wirkung des Ungefährs ist; und jenem Grundsatz, den Romulus einführte, alle überwundene Völker in ihre Stadt aufzunehmen, an statt sie zu Skla-

ven

ven zu machen, wie es damals gewöhnlich war. Aber was seine Verfassung betrift, welche Idee können wir uns von derselben machen, wenn wir sehen, daß ein Volk nichtswürdig genug ist, so lang und so geduldig unter dem Joche eines Tyrannen wie Tarquinius Superbus zu seufzen? Nach Verjagung der Könige gieng die Tyranney nur aus den Händen des Königs in die Hände der Grossen über; bis endlich das Volk aus Verzweiflung dem Uebel ein Ende macht. Die Errichtung des Tribunats sichert das Valerische Gesetz. Das Volk erholet sich, und nun wird die Geschichte der römischen Staatsverfassung eine Geschichte der Fortschritte der Demokratie. Wie will man aus der römischen Regierungsform das Muster machen, welches alle Nationen nachahmen sollen!

Man könnte zwar einwenden, daß jene Vollkommenheit der Kriegskunst, jenes zusammenhangende System von Macht und Vergrösserung, als grosse Wirkungen, grosse Ursachen verrathen müssen. Allein man überlege, daß die Römer beynahe 400 Jahr Krieg geführt hatten, ehe sie sich die einzige Stadt Veji unterwerfen konnten; und man müßte die Geschichtschreiber der Volscier, Aequier, Samniter und Etrusker billig erst hören, ehe man liest was Livius erzählt. Erobrungsgeist war die Seele ihrer Staatsverfassung beynahe 360 Jahr, ehe sie sichs nur einfallen liessen, eine Belagerung zu machen. Und die Schlachten, welche Livius in 400 Jahren die Römer gewinnen läßt, gewährten ihr wenig wahre Vortheile. Und überhaupt ist es zu verwundern, daß man nicht ein wenig an der Authenticität dieser Geschichte ge-

zwei-

zweifelt hat. Unterdessen muß man auf der andern Seite gestehn, daß uns Rom tausend bewundernswürdige Dinge zum Muster hinterlassen hat; nur aber ist es ein Fehler, daß die tiefsten Gelehrten die Quelle seiner Grösse in Rom selbst gesucht, und die Untersuchung äusserer Ursachen gar zu sehr vernachläßiget haben; wie Machiavel und Montesquieu diesen Vorwurf verdienen. Italiens Lage beym Tode des Tarquinius Superbus war sehr vortheilhaft. Die Nationen am Ufer des Meeres waren reich, policirt, aber weichlich, und leicht zu überwinden. Rom wurde also mit leichter Mühe Beherrscherin von ganz Italien. Welche Macht hätte nun Rom weiter fürchten können? Sicilien war in kleine Republiken getheilt. Illyrien wurde von einem verächtlichen Volke bewohnt. Epirus hatte genug mit Macedonien zu thun. Es war also im Occident nichts übrig, als das einzige Karthago. Aber was war diese Macht? Eben das, was England in Amerika und Indien ist; eine Macht, die durch einen ehrgeitzigen und eroberungssüchtigen Handel gegründet, sich erst längst der Küste ausgedehnet und von da sich im Innern der Länder erst fühlbar gemacht hat; doch mit dem Unterschied, daß die Macht der Engländer wenigstens einen respektabeln Mittelpunkt hat, da hingegen Karthago, gleich jenen Polypen, deren vage Existenz an Energie verliert, was sie an Oberfläche gewinnt, eifriger dahin aus zu seyn schien, sich auszudehnen, als sich zu befestigen. u. s. w. Im Punischen Kriege hat Rom zwar nicht untergelegen; aber folgt daraus, daß die Römer ein Muster einer bewundernswürdigen Standhaftigkeit und

Be-

Beharrlichkeit gewesen? Hannibals Ruhm und Charakter wird beurtheilt.

So grosse Vortheile auch Rom bis hieher erhalten hatte, so genoß es doch kein grosses Ansehen unter den Griechen. Sie betrachteten alle jene Kriege als Kriege unter Barbaren, und man sprach vielmehr von der Expedition des Pyrrhus, als von der Schlacht bey Zama. Das Resultat von allem gehet dahin, daß die Grundquellen der römischen Macht vielmehr ausserhalb, als innerhalb dieser berühmten Republik zu suchen sind.

Siebenter Abschnitt. **Von dem Einfluß der römischen Staatsverfassung auf die Glückseligkeit des Volks, und von dem Zustande der Menschheit unter den Römern bis auf Cäsars Zeiten.**

War dies Volk glücklich? Konnte man ruhig und vergnügt in Rom leben? Dies ist jetzt die Frage. Man muß diese Geschichte in mehrere Epochen vertheilen. Von der Erbauung Roms, bis auf die Verjagung der Könige, sind ohngefehr 240 Jahre. Von da bis zur gänzlichen Eroberung Italiens eben so lange. Vom ersten Punischen Kriege, bis zur Zerstörung der Stadt Karthago, ohngefehr 129 Jahre; und von da bis zum Umsturz der Republik 50 bis 60 Jahre aufs höchste.

Romulus war wahrscheinlich nichts anders als ein junger Avantürier, dessen Numitor sich bediente, um sich an dem Amulius zu rächen. Er zog junge Leute aus Alba zusammen, machte Patricier u. s. w. Romulus konnte also kein Despot seyn, sondern

mußte

mußte grosse Achtung gegen seine neuen Kolonisten beweisen. Sie hatten nicht Handel oder Industrie zum Zweck, und musten also auf Räubereyen fallen. Räubereyen ziehen Repressalien nach sich, und dies macht den Stand des Krieges zur Gewohnheit. Daher die erste innere Einrichtung.

Nun kam das Bedürfniß der Bevölkerung, das man zuerst in einer neuen Kolonie fühlt. Die Weiber musten mit dem Degen in der Faust geraubt werden. Daher für sie und ihre Kinder sehr harte Gesetze. Z. B. aufs Weintrinken der Weiber, Todesstrafe. Die Väter hatten Gewalt über Leben und Tod ihrer Kinder, u. s. w. In seiner Wiege war also dieses Volk ehrsüchtig, stolz und wild in ihren Sitten. Die Aufnahme der Sabiner, die Regierung eines Ausländers, Numa Pompilius, und Tarquins des Aeltern, mögen immer diesen Originalcharakter etwas modificirt haben, man kann ihn immer vom Morde des Kamillus bis auf die Achtserklärung des Sulla wiederfinden. Das Elend des Volks, die Tyranney der Reichen, die Härte der Auflagen unter Servius Tullius, läßt uns gestehen, daß hier nirgends Glückseligkeit zu finden gewesen.

Die zweyte Epoche zeigt uns nichts bessers. Auswärtige Kriege und innere Unruhen liest man in allen Ueberschriften der Kapitel beym Livius. Hungersnoth, Seuchen, Elend, Plagen von aller Art. Mitten in der Stadt sieht man ein trauriges und elendes Volk, wie es sich murrend und knirschend um den Senat zusammendrängt. Wir hören es bald seufzend, bald drohend verlangen, daß man ihm noch einige

Mor-

Morgen landes schenke, damit es nicht umkomme. Soldaten werden zu Sklaven erniedriget, weil sie die Waffen, womit sie den Feind durchbohret, und das Brod, das sie gegessen, nicht haben bezahlen können. u. s. w.

Die dritte Epoche hat etwas anziehendes. Die bürgerlichen Streitigkeiten legen sich; glänzende Eroberungen werden der Preiß der Beschwerden des Krieges, und Rom macht ausser den Grenzen Italiens sich ehrwürdig.

Will man hier über die Glückseligkeit der Römer urtheilen, so muß man wissen, ein glückliches Volk ist nur dasjenige, welches der Gemächlichkeit und Freyheit genießt. Ein sicherer Beweis nun, daß die Römer solche Glückseligkeit nie erfahren haben, ist, daß sie kaum die Reichthümer kannten, als sie schon eine rasende Begierde nach denselben empfanden, und ihnen ihre Grundsätze und Gewohnheiten aufopferten. Nachdem sie die Oberherrschaft über das wollüstige Kapua erlangt hatten, entstund in der Armee Empörung, Rebellion, Meineid und Verrätherey. In der Stadt Rhegium, die sie um Hülfe angerufen hatte, ermordet man alle Bürger, und zwingt ihre Witwen die Mörder zu Männern zu nehmen. War das nun eine Glückseligkeit, die andern Völkern vorzuziehen war?

Das Ende dieser dritten Epoche kann den Anfang derselben wieder gut machen. Jetzt wurde der Krieg erst nützlich, weil man nach und nach den Raub aller Nationen nach Rom brachte. Aber wer profitirte dabey? Zuerst der öffentliche Schatz, her-

nach habsüchtige Generale, und zuletzt die Klasse der Ritter, doch nur diese dann erst, als die Auflagen verpachtet waren.

Die Revolutionen und Unthaten zu Zeiten der Grachen und Sulla, entwerfen ein schreckliches Gemählde von den Zeiten der vierten Epoche, und man muß also gestehen, daß Rom in keiner der angeführten Epochen einer Glückseligkeit genossen hat, die uns sein Schicksal beneidenswerth, und seine Verfassung bewunderungswürdig machen könnte.

Achter Abschnitt. Von dem Einfluß der Römer auf die Glückseligkeit anderer Völker. Und von dem Zustand der Welt beym Umsturz der Republik.

Alexanders Eroberungen waren ein Signal der Verderbniß für die Menschheit. Nach seinem Tode führten seine Generale die blutigsten Kriege gegen einander, alles auf der Oberfläche der Welt ward über den Haufen geworfen. In solchen Umständen warf nun Rom, unbeschränkt in Italien, und siegreich in Afrika, ehrsüchtige Blicke auf den übrigen Theil der Welt. Sie setzten voraus, daß sie zu Beherrschern der Welt gebohren wären, und begegneten dem zu Folge den andern Nationen, nicht wie überwundenen Feinden, sondern wie empörten Unterthanen. Vornemlich nach dem Siege des Paulus Aemilius zeigte sich dieser abscheuliche Grundsatz in seiner ganzen Unmenschlichkeit. Rhodus sieht sich der Inquisition der römischen Gesandten unterworfen, weil es einen Augenblick aufgehört hatte den Römern günstig zu seyn, und sieht sich mit gänzlichem Ruin bedroht, dem es

nur

nur dadurch entgieng, daß es alle diejenigen Bürger hinrichten ließ, die sich gegen Rom erklärt hatten. Bäbius, des Paulus Aemilius Unterbefehlshaber, läßt einige Zeit darnach 550 der vornehmsten Aetolier ermorden, und wer kann die Geschichte des spanischen Krieges ohne Schaudern lesen? Lukullus bricht die Treue der Traktaten, um die Einwohner 20, 000 an der Zahl ermorden zu lassen. Galba hintergeht ein ganzes Volk durch einen verstellten Frieden, läßt es in einen eingeschlossenen Ort zusammenkommen, und wie zusammengejagtes Wild niedermachen. Aquilejus läßt die Quellen einer ganzen Provinz vergiften. Scipio selbst läßt vierhundert jungen Leuten, deren einziges Verbrechen war, daß sie ihren Bundesgenossen den Numantinern beygestanden, die Hände abhauen. Dergleichen Verbrechen sind nicht die Schandthaten eines einzigen Generals oder Soldaten, nein, vergebens würde mans leugnen wollen, die ganze Nation muß unmenschlich seyn. Die prächtigen Städte Carthago, Korinth, Numanz und Athen wurden binnen einer sehr kurzen Zeit zerstöhrt. Millionen Menschen wurden in Spanien, in Afrika und in Asien ermordet, in Italien kostete der Krieg mit den Bundesgenossen 300, 000 Menschen. Man nehme dazu die Achtserklärungen und die bürgerlichen Kriege; man erinnere sich, daß Cäsar sich rühmte, achthundert Städte erobert und zum Gehorsam gebracht, dreyhundert Völker unterjocht, gegen drey Millionen Menschen in Treffen gefochten zu haben, von denen eine Million auf dem Schlachtfelde geblieben, und eine andere Million zu Sklaven waren gemacht worden. Man

erinnere sich endlich an die Numidischen Kriege, die Hinrichtung des Jugurtha, an die Behandlung der Könige, die zu blossen Klienten herabgewürdiget, und der Völker, die in den Zustand der elendesten Sklaven versetzt wurden, so hat man in wenig Worten eine Idee von dem Einfluß der Römer auf das Glück der übrigen Welt.

Neunter Abschnitt. Von dem römischen Reiche unter der Regierung des Augustus und seiner Nachfolger.

Ohne Zweifel würde die Regierung dieses Monarchen für die Römer die glücklichste Epoche gewesen seyn, hätten die Wohlthaten des Augustus die Grausamkeiten des Oktavius in Vergessenheit bringen können. Aber man muß auf der einen Seite bemerken, daß diese schreckliche Erinnerung nur auf das Glück der römischen Bürger allein Einfluß haben konnte, und daß auf der andern Seite die niedrige Denkungsart, in welche die nämlichen Bürger herabgesunken waren, ihnen alles Gefühl der Beleidigung benommen hatte, um sie dem schmutzigsten Eigennutz und der verächtlichsten Schmeicheley zu überantworten. Solcher Gestalt freuten sich die Provinzen der Revolution im Staat, unterdes Rom nicht mehr würdig war darüber zu seufzen.

Um die vorgebliche Glückseligkeit dieses Volks unter den Kaisern richtig zu schätzen, muß man sich eine Idee davon machen, was die Römer waren, als nach der Schlacht bey Aktium, Augustus allein Herr des ganzen Reichs war. Freygelassene oder Bürger aus allen Städten Italiens, hatten sich nun auf die

Trüm-

Trümmer der alten römischen Häuser gesetzt. Aber sie kamen den alten Bürgern weder an Ansehn, noch an Reichthum bey. Oeffentliche Schmarutzer, ohne Eifer fürs Vaterland, ohne Interesse für Staatsangelegenheiten, kamen sie nach Rom, gelockt durch die Austheilung an Geld und Lebensmitteln, eine Art von vorübergehenden Almosen, die der Regent ausspendete, besonders aber durch jene prächtigen und langen Schauspiele, die sie ihres Elendes vergessen machten. Gab es ja noch reiche Partikuliers, so waren es Proconsuln, Prätoren, Quästoren, die sich durch den Raub der Provinzen bereichert hatten, und vornehmlich römische Ritter. Augustus, da er den Senat reformiren wolte, sahe sich daher genöthiget, diesem Mangel durch seine Freygebigkeit abzuhelfen. Der ganze Census der Bürger belief sich nicht über 4, 163, 000, von denen noch dazu der größte Theil, ohne die öffentlichen Austheilungen des Monarchen, vor Hunger umgekommen seyn würde. Dies waren die Herrn der Welt, oder vielmehr die ersten Sklaven des Augustus: ohne Güter, ohne Eigenthum; aus Kalabrien in Toskana, aus Toskana in die Lombardey versetzt; allenthalben fremd, sogar in Rom selbst. Hierzu nehme man noch einige griechische Rhetoren, fremde Avantüriers, ein Heer von Sklaven, und eine grosse Menge von Gladiatoren, Athleten, Komödianten und Buhlerinnen; so hat man eine Idee von dem, was Rom unter den Kaisern war.

Was die Provinzen betrift, die vorher unter der Tyranney der Proconsuln, unter der Habsucht der Quästoren und unter dem Wucher der Ritter geseuf-

zet hatten, so musten sie nothwendig die Wiederherstellung der guten Ordnung für ein Glück ansehen. Aber dieses Glück war nur vorübergehend. Einige Prätoren mißbrauchten ihre Gewalt, und drückten das Volk durch falsche Erpressungen und Auflagen, die Anwesenheit der Armeen belästigte die Unterthanen, welche nicht einmal vor Einfällen der Feinde sicher waren. Beständige Kriege, die der sonst friedliebende Augustus doch noch immer führen mußte, beraubten ihn selbst seines Sohnes, und setzten viele Familien zu Rom in Trauer. Und was konnte das für eine Glückseligkeit seyn, deren ganze Stütze das Leben eines Greises war? zumal wenn man bedachte, daß nach ihm Tiberius und Agrippa Posthumus Thronerben waren. Die Monarchie muß erst alt werden, um glücklich zu seyn. Augustus war zu fein, daß er die Römer durch ein Schattenbild einer Republik, das er beyzubehalten wuste, verführte, und hielt sie immer in einem Mittelzustande, welcher dem Zweifel und Besorgniß mehr Raum läßt, als der Kühnheit und Entschlossenheit. Den Tiberius, Kaligula, Klaudius und Nero darf man nur nennen, um Schauder zu erregen. Mit dem Tode des letzten entstunden Kriege und Verwüstung. Vespasian stellte zwar den Frieden wieder her im Reiche; aber eben diese Regierung giebt uns ein Gemählde, was Ehrgeiz und Fanatismus schreckliches hervorbringen können. Man denke nur an den jüdischen Krieg, der in zwey Jahren mehr als 1,300,000 Menschen ums Leben brachte. Diese schreckliche Wunde der Menschheit überwog alles, was Vespasian gutes gestiftet hatte. Trajan störte durch

seine

seine Liebe zum Kriege die Heiterkeit der schönen Tage, die er hervorgebracht hatte. Ueberall militarischer Despotismus. Und nun, unter drey und zwanzig Kaisern sechzehn ermordete; das römische Reich meistbietend feil geboten, und einem verächtlichen Menschen zugeschlagen. Die Revolutionen in Rußland, im Türkischen und Mogolischen Reiche, beweisen zur Gnüge, daß der militarische Despotismus die schlimste von allen Regimentsverfassungen ist, sowol für die Regenten als für das Volk.

Zweiter Theil.

Ueber das Schicksal der Menschheit in den sogenannten mittlern Zeiten.

Erster Abschnitt. **Von der Ueberschwemmung der Barbaren.**

Jetzt sehen wir halbwilde Geschöpfe, die, gerechter und vernünftiger als die vorigen, keine Leidenschaften hatten, als ihre Bedürfnisse, und sich nur darum zu Herrn der Welt machten, weil sie sonst vor Hunger umgekommen wären.

Wanderung in entlegene Länder ist immer das Loos derjenigen Völker gewesen, die keinen Ackerbau haben, und wenn man wissen will, wie das Schicksal der Bewohner der Welt überhaupt genommen beschaffen ist, so dürfen wir uns nur unterrichten, ob die Anzahl der kultivirten Ländereyen zu- oder abnimmt.

Die Quellen jener Einfälle der Barbaren muß man suchen, in der Unmenschlichkeit der alten Grundsätze der Republik, in den Fehlern der Regierung der

Kaiser, und besonders in dem übermäßigen Umfange ihrer Herrschaft. Sie waren eine der größten Plagen der Menschheit. Die zahlreichen und blutigen Schlachten rühren aus der Quelle her, ein rauhes Klima gegen ein angenehmes und fruchtbares Land zu vertauschen. Was kann betrübender und jammervoller seyn, als das Gemählde der Menschheit während der Zeiten, die der Theilung des römischen Reichs vorhergiengen? Die ganze Welt glich einem ungeheuren Schlachtfelde.

Zweyter Abschnitt. Anfang des Christenthums. Politischer und moralischer Zustand des Heidenthums bey Einführung der christlichen Religion.

Diese Epoche in der Geschichte der Welt zeigt uns zu gleicher Zeit den Verfall des römischen Reichs, und den Umsturz des Heidenthums. Die heidnische Religion, durch ihre eigenen Diener verachtet, durch die Philosophen verschrieen, mehrentheils durch das Volk nicht geachtet, konnte keine tiefe Wurzeln schlagen. Gleichwol war sie auf das innigste mit der Staatsverfassung der Römer vereiniget, besonders mit der Aristokratie. Die Kaiser liessen aus Geschmack so sehr als aus Politik, alle Religionsmeinungen um ihren Kredit kommen. Noch viel schlimmer wars, da man auf Regenten, die kaum römische Bürger, und folglich gegen den Adel sehr gleichgültig waren, Ausländer folgen sahe; als die vornehmsten Civil- und Militärbedienungen Barbaren übergeben wurden, die keinen Homer gelesen, und in ihrem Leben von keinem Apollo oder Merkur etwas gehöret hatten.

Dies

Dies war die Zeit, wo die christliche Religion sich auszubreiten anfieng. Ihre Lehren waren viel angemessener für jene geraden Seelen, die vom Aberglauben noch nicht angesteckt oder durch eine eitle Dialektik subtilisirt waren.

Dritter Abschnitt. Von der Einführung des Christenthums.

Anfangs waren die Christen sehr wenig bekannt. Trajan hatte fast gar keine detaillirte Kenntniß von den christlichen Meinungen, welches doch ein auf seine Pflichten sehr aufmerksamer Kaiser war, und die Geschichtschreiber bis auf Constantins Regierung, erwähnen dieselbe fast gar nicht. Nach den Kirchenvätern finden wir ferner, daß die Trennung der Juden und Christen nicht so schnell geschahe, als einige sich eingebildet haben. Unter diesen machte die Zerstörung des Tempels zu Jerusalem, daß die Opfer unmöglich wurden, und also auch das alte Gesetz. Aus dieser Begebenheit muste das Christenthum einen gedoppelten Vortheil ziehen: denn unterdes dasselbe den Juden einen tödtlichen Hieb versetzte, weil es ihr politisches und religiöses Reich zerstörte, bereitete sie zu gleicher Zeit neue Waffen gegen den Polytheismus. Viele Philosophen fanden in dieser Religion mehr Genüge, als in dem Gezänke ihrer Schule. Unterdessen hatte der Disputirgeist Mittel gefunden, sich in das Christenthum einzuschleichen, man sahe sie bald auftreten und mit den Schulen familiarisiren. Der Platonismus, der damals im Schwange gieng, vertrug sich leichter mit demselben, als die Lehren des Aristoteles und Epikurs, daher eilte man Gebrauch davon

zu machen. Diese Vereinigung der Philosophie und Religion hatte bald seine üblen Folgen. Man sahe platonisirende Christen, und christisirende Platoniker. Der Geschmack der Metaphysik verband sich bald mit der Magie, und nun hörte man überall von nichts als Kontroversen und übernatürlichen Dingen. Daher die Schismen und Ketzereien, die in den glücklichsten Zeiten die Kirche getrennet. Doch hatten diese wenigstens den Nutzen, daß man nun anfieng die Irrthümer mehr und mehr aufzudecken und zu widerlegen. Die Verfolgungen nahmen nach und nach ihren Anfang, und die Christen flohen die Gegenwart tyrannischer Obrigkeiten und breiteten das Christenthum in den entferntesten Provinzen des Reichs aus.

Vierter Abschnitt. Vom Konstantin.

Das vierte Jahrhundert der Kirche hatte unter den schlimsten Vorbedeutungen seinen Anfang genommen. Das Reich unter barbarische Oberhäupter getheilt, durch beständige Kriege entvölkert, die Religion bald durch Regenten verfolgt, bald in ihr eigen Eingeweide wütend, war alles ein erschreckliches Chaos, und die Menschen erwarteten einen Herrn, sie wünschten nicht mehr Freyheit, aber sie wolten Frieden. Bis endlich unter solchen Umständen Konstantin in der Blüthe seines Alters das Reich von seinem Vater erbte. Regieren und Krieg führen war damals eins. Zuerst gieng er gegen die Franken. Oberherr von Gallien, warf er seine Augen auf Italien. Nichts ist dunkler als die Geschichte des Labarum, oder des Kreutzes, welches ihm auf dem Marsche an der Spitze seiner Armee erschienen seyn soll. Dem

sey wie ihm will, so ist doch soviel gewiß, daß Konstantin den Christen einen offenbaren Schutz angedeihen ließ. Er bewog nach dem Siege über den Maxenz den Licinius, ein öffentliches Toleranz-Edict zu ihrem Besten ergehen zu lassen. Hier würde sich das goldne Zeitalter der Kirche anfangen, wenn Streitigkeiten, Kabalen, Schismen und ausschweifende Irrthümer den Glanz jener glücklichen Tage nicht befleckt hätte. Unterdes verhinderten diese inneren Krankheiten das Christenthum nicht, neue Kräfte zu gewinnen. Konstantin, kaum ein Katechumenus, wurde bald als ein Orakel in Glaubenslehren betrachtet. Man bat ihn um seine Vermittelung in Kontroversen, und wünschte seine Gegenwart in den Kirchenversammlungen. Man gieng gar so weit, daß man ihn um Predigten und Pastoralunterricht bat. Der Preiß so vieler Schmeicheleyen, war der Bann, den er bald über die Götter, ihre Tempel und ihre Diener ergehen ließ. Das unterdrückte Christenthum hatte Toleranz gelehret, aber das herrschende Christenthum wurde nun ebenfals intolerant.

Konstantin wird betrachtet, als Mensch, als Regent, als Christ. Eine lesenswürdige Episode, die sich damit schließt: Konstantin war weder als Mensch, noch als Regent, noch als Christ unseres Lobes würdig.

Fünfter Abschnitt. Von dem Einfluß der christlichen Religion auf das Wohl der Völker und von dem Schicksale der Menschheit seit Constantins Regierung bis auf den Umsturz des abendländischen Kaiserthums.

Wir

Wir haben Ursach, mit Weglassung eines genaueren Auszugs von diesem letzten Abschnitt, den Leser auf das Buch selbst zu verweisen. Folgende Worte des Verfassers werden genug seyn anzuzeigen, was der Leser erwarten darf: „Man könnte fragen, ob seit der Einführung des Christenthums die Menschen besser und glücklicher; ob die Regenten weniger habsüchtig und blutdürstig, das Volk gehorsamer und ruhiger; ob Verbrechen seltener und die Strafen weniger grausam gewesen; ob die Kriege menschlicher geführt, und die Traktaten besser beobachtet worden? Ich wünschte, daß ich diese Frage bejahen könnte„ —.

Wir behalten uns eine genauere Revision dieses wichtigen Werks vor, so bald wir den Leser mit dem zweyten Theile desselben werden bekannt gemacht haben.

IV.

Untersuchung über den Stand der Natur.

112 S. 8.

Berlin, im Verlag der Buchhandlung der Realschule. 1780.

Der Verfasser giebt zuerst zwey Gemählde vom Naturstande, die einander gerade entgegengesetzt sind; und zeigt so dann, daß der Naturmensch weder ein Hobbesianisches Raubthier, noch ein Puffendorfischer geselliger Philanthrop sey. Im Naturstande

de giebt es dergleichen Konkurrenzen gar nicht, oder selten, aus welchen kriegerische Neigungen erwachen könnten. Nur das gesellschaftliche Leben ist es, was die Keime unerhörter Bosheit ausstreut. (S. 19.) Aber die Geselligkeit ist den Menschen eben so wenig natürlich, ob sich gleich Reimarus und Home derselben annehmen. Die Gründe des ersteren sind folgende. Erstlich der Mensch ist unbewaffnet viel schwächer als andere Thiere, daher schüchtern und furchtsam, und eben deswegen hält er sich zu seines gleichen. Dieser Grund ist kraftlos, deswegen, weil diese Furcht nur erst Erfahrung von Uebel und Beleidigung voraussetzt, die der Mensch gemacht haben muß, ehe er sich fürchten kann. Man setze nun den Fall, daß der Mensch nie in solche Umstände gerathen könne, so wird man auch nicht sagen können, daß er sich fürchte. Hierzu kommt, daß die Furcht mit der Zeit sich mindert. Ingleichen, daß der Mann von Natur so schwach nicht ist, ob er es gleich als Kind ist, und daß die Thiere für den Menschen, selbst die wildesten, eine flüchtige Gesellschaft ausmachen. Zweitens, wir nehmen diese Geselligkeit an vielen andern Thieren wahr, die dem Menschen an Friedfertigkeit und Schwäche ähnlich sind, daß sie sich und ihre Jungen auf solche Art zu schützen suchen. Allein dieser Drang ist physisches Bedürfniß, und man kann vielleicht sagen, daß das junge Thier die Bande seiner Abhängigkeit gern zerreissen möchte, wenn es in seiner Gewalt stünde. Ist es im Stande sein eigen Futter zu suchen, so bekümmert es sich um die Alten nicht mehr, und diese nicht um jenes. Sodann ist dies

Zu-

Zusammengesellen auch bey Raubthieren, die dem Menschen an Friedfertigkeit ganz unähnlich sind, und es beweiset also dieser Grund zu viel. Drittens, der Mensch ist von Natur gesellig; weil nicht der geringste Grund vorhanden ist, warum er vermöge seiner eigenen Natur lieber allein, als bey seines gleichen seyn wollte. Hier wird die Sache, worüber gestritten wird, schon als entschieden angesehen. Wie? wenn jeder Mensch sich selbst genug wäre? solte er vermöge seiner Natur nicht lieber allein, als im Gewühl ihm entgegenstrebender Kräfte seyn? (S. 35.)

Die Lehre von der Sympathie, auf die sich Reimarus beruft, hat auch eine ganz andere Gestalt, wenn man die Sache genau betrachtet.

Es ist noch sehr zweifelhaft, ob nicht erst die Gesellschaft das Organ der Sympathie schafft. Sodann ist Sympathie nichts anders als Selbstliebe, mit der neuen Modifikation, daß sie aus den glücklichen oder unglücklichen Ereignissen Anderer Vortheile und Nutzen zu ziehen sucht; kein eigentlicher, unabhängiger, zweyter Grundtrieb, der etwa in der einen Herzenskammer wohnt, da die Selbstliebe in der andern residirte. Mehrheit von Grundtrieben, die für sich subsistiren, in einem einzelnen Menschen annehmen wollen, geschieht so wenig aufs Anrathen einer gesunden Philosophie, als das Abtheilen mehrerer Grundkräfte der menschlichen Seele in mehrere Kapitel.

Unser Selbst ist es also, welches sich bey der Sympathie regt. Wir fühlen nicht für andere, sondern für uns. (S. 48.)

Da denn also der Mensch, der Natur weder gesellig noch ungesellig genannt werden kann; so werden wir sagen, daß er von Natur gleichgültig sey. Diese Gleichgültigkeit gegen andere, dieser kummerlose Zustand, ist der wahre Charakter der menschlichen Natur. Schon der natürliche Hang des Menschen zur Ruhe, zur Unthätigkeit und Trägheit, läßt diese Gleichgültigkeit in seinem Charakter vermuthen.

Diese Gleichgültigkeit gegen Wesen seiner Art verwandelt sich in eine wirkliche Neigung zur Gesellschaft, so bald gewisse Bedürfnisse hinzukommen, die in einem isolirten Zustande nicht befriediget werden können. Einige derselben sind vorübergehend, diese veranlassen auch blos transitorische gesellschaftliche Verbindungen. Je bleibender hingegen dieselben sind, desto bleibender ist auch der gesellschaftliche Umgang. Beweise giebt das bürgerliche Leben. (S. 57.)

Das Resultat von allem ist demnach dieses; daß der Mensch so gut in Gesellschaft leben kann, als ausser derselben. (S. 58.)

Die Mutterliebe beweiset nichts für die Geselligkeit, sie ist eine durch das pressendste physische Bedürfniß erzwungne Verbindung mit ihrem Kinde. Wie könnte auch eine Mutter den häßlichsten unter allen Gegenständen der Schöpfung schön finden und lieben, einen erstgebohrnen Menschen? Nur erst nach und nach tritt die Liebe ein, wenn sich der Mensch entfaltet und schönere Gestalt bekommt. Auch erscheint diese Zuneigung der Eltern zu ihren Kindern bey verschiedenen Nationen des Erdbodens in verschiedener Gestalt; zum Beweis, daß sich die menschliche Natur

tur wie ein Chamäleon ändert, daß die Begriffe von Moralität, Recht ꝛc. wandelbar sind, und daß alles ländlich sittlich bleibt. (S. 67.)

Es kann nun gar wohl geschehen, daß einige Naturmenschen, oder daß sie auch alle, in gewissen Erdgürteln, Hobbesische Menschen sind; da sie hingegen unter einem andern Himmelsstrich nach Pufendorfs Modell geformt werden. In solchen Fällen aber entstellen gewisse mitwirkende äussere Ursachen die Form der Natur. Klima und Nahrungsmittel veranlassen diese Schattirungen des natürlichen Charakters. Ein ungebildeter Naturmensch, der in den Wäldern der Nordwelt herumirrt, wird wegen des lebhaften Gefühls seiner Kraft und Superiorität weniger rachsüchtig seyn, daher seine Sicherheit und Unverletzbarkeit, daher grössere Offenherzigkeit, Standhaftigkeit, Tapferkeit ꝛc. alles dies ist seiner Gleichgültigkeit sehr vortheilhaft. Unter dem Aequator leben ganz andere Menschen. Welche Kleinheit und Magerheit und Schwäche des Körpers! welche Feigheit und Schlaffheit der Seelen! Sie scheinen zur Sklaverey gebohren. Ruhe ist diesen Menschen, welche ohngefehr aus Puffendorfischem Stoff gebildet sind, schon Genuß. Die gemäßigten Klimate sind mehrentheils für Verstand und Charakter wohlthätig. Sehr leicht aber kommen oft ganz neue und unbekannte Dispositionen zum Vorschein, die dem Menschen die Geschöpfe seiner Art verhaßt machen, als Eigensinn, Geist der Selbstheit, Eifersucht ꝛc. kurz das Hobbesische menschenfeindliche Wesen. Mit den Nahrungsmitteln verhält sichs eben so. Früchte geben ei-

nen

nen andern Humor als Fleisch, und das Thierfleisch wieder einen andern als das Fleisch der Fische. Den Engländer macht sein Rostbeef brutal und ungesellig; der Franzose ist durch den haut gout spirituöser; der Deutsche durchs Biertrinken beliebter und gravitätischer. Endlich liegt an der ersten Grundlage das mehreste.

Aber der Mensch ist in Gesellschaft gebohren und wird auch darinne bleiben; da haben Montesquieu und Ferguson recht. Eben deswegen hat es auch nie einen solchen ungeselligen und gleichgültigen Stand der Natur gegeben; und die Menschheit wird auch nie in diesen rohen Zustand herabsinken können. Der Stand der Natur ist daher weiter nichts, als eine fruchtbare philosophische Fiktion, die der Weltweise zur tieferen Ergründung der mancherley Eigenschaften der menschlichen Natur voraussetzt. Unterdessen findet sich die größte Aehnlichkeit davon bey unabhängigen Staaten. Keine selbstständige Nation braucht der andern zu gehorchen, und keine darf der anderen gebieten. Ehe also gewisse Fakta vorfallen, sind dem einen Staate alle andere gleichgültig. (S. 87.)

Der Stand der Natur ist auch weder bey den alten noch neuen Wilden zu suchen; weil alle Verwilderung einen Stand der Kultur voraussetzt; sie ist aus einer vormahligen Aufklärung entstanden, (S. 85.) die durch grosse Revolutionen verlohren gieng; indem wenige übrig blieben, da alles übrige Fleisch umkam. Diese wenigen Ueberreste sind es wahrscheinlich, die den Stand der Wildheit ausgemacht haben. Aber dieser Stand ist nicht der Stand der Natur; weil

Körper und Geist durch die vorhergegangene Kultur schon so modifizirt wurden, daß die vormalige Lage, auf alle sich später entwickelnde Keime einen bemerkbaren Einfluß hatte, und aus einer gezähmten Race wird kein Naturthier.

Ob nun dieses gleich eine erträumte Lage ist, so ist doch die weitere Untersuchung dieses Standes fruchtbar. Der Anatom zergliedert auch Leichen, denen gewiß nie ein anderes Individuum ähnlich gewesen ist, noch seyn wird. Giebt es also im Stand der Natur Recht und Unrecht, und wie sieht es damit aus? Der Mensch hat einen Durst nach Vergnügen und Glückseligkeit, der ihm wesentlich ist. Dieser Trieb wirkt, ehe noch Belehrung, Vorurtheil und Wahrheit hinzukommen. Alles muß demnach Recht seyn, was der Mensch auf Anregung und Drang seines Triebes zur Glückseligkeit verrichtet. Recht bestünde also in der Folgsamkeit des Naturtriebes zur Glückseligkeit; oder welches einerley ist, in der Befolgung dessen, was einem jedesmal das Rathsamste und Beste scheint. (S. 91.) Denn dies Beste ist es eigentlich, was uns Vergnügen bringen kann. Fühlt er nun ein Uebergewicht an körperlicher Stärke, oder an geistigen Vorzügen; und sagt ihm sein Glückseligkeitstrieb, daß er den Schwächern, den Blödsinnigern, von seinen Anweisungen und Rathschlägen abhängig machen müsse; so folgt er den gerechtesten Vorschriften der Natur — daß die grössere Kraft die schwächere treibt, und daß diese jener weichen muß. (S. 96.) Das ist das Recht der Stärkeren. Es ist so fürchterlich nicht, als es beym ersten Anblick zu

seyn

seyn scheint. Es ist nicht die Kraft des Wüterichs und Zerstöhrers; sondern es kann gar wohl die Kraft des Wohlthäters und Unterstützers seyn; der entgegengesetzte Fall ist nur eine Ausnahme. Auf der andern Seite läßt es sich leicht denken, daß die Nachgiebigkeit und Folgsamkeit des Schwächeren wiederum zu Folge ihres Wunsches nach Glückseligkeit geschieht, so daß in diesem Fall die ganze Idee von Gewaltthätigkeit, Unterjochung ꝛc. weggeräumet werden muß. Wie? wenn diesen auch ihr Genius anzeigte, daß sie sich die Kräfte und Einsichten der stärkeren und klügeren Menschen zu Nutze machen müsten, ihnen folgen und das thun müßten, wozu sie angehalten werden? Denn diese seyen ihre Wegweiser zum Glück, welches sie suchen.

Was wäre aus diesem Gesichtspunkt Herrschen und Gehorchen? Herrschen wäre, leiten, beschützen, glücklich machen. Gehorchen wäre, folgen, gesichert seyn, glücklich werden. Die rechtliche Gründung des Rechts des Stärksten beruht also einmal auf dem eingepflanzten Naturtrieb nach Glückseligkeit, und sodann auf der Ungleichheit der physischen und moralischen Kräfte mehrerer Menschen. Man darf nur den Herrscher nicht als einen wütenden Starken beschreiben; es dringt sich ihm eine andere Wahrheit gar bald auf, diese nämlich, daß seine Glückseligkeit, mit der Wohlfarth des andern, nicht nur sehr gut bestehen könne, sondern daß sich auch des andern Glück in sehr hohem Grad erhöhen werde. Je mehr er sich hievon überzeugt, je mehr wird sich sein Begriff vom Recht erweitern, er wird endlich auf den allerallgemeinsten

Begriff vom Recht kommen, welches in der Vollbringung dessen besteht, was in allem Betracht, nach allen seinen Wirkungen und Folgen, das Zuträglichste, das Nützlichste, das Beste ist. So entäussert sich allmählig beym Begriff vom Recht und Unrecht das, was einem anfänglich anstößig seyn konnte. Freylich sind die Menschen in der Anwendung dieser Begriffe verschieden; dies rührt von ihrer Beschaffenheit und Lage her und von den Stufen der Kultur.

Verständige Leser werden mir Beyfall geben, daß dieses Büchelchen mehr Aufmerksamkeit in aller Rücksicht verdiene, als manches andere, welches so viel Alphabete zählet, als dieses Seiten hat; und wer dem scharfsinnigen Verfasser, seinen reichhaltigen Beobachtungen, seinem geschlossenen Ideengang im Ganzen nicht will Gerechtigkeit wiederfahren lassen, der mag sehen, wie er mit seiner Philosophie durchkommt. Dieses Urtheil bleibt wahr, ob man gleich in diesem und jenem besondern Punkte anders denkt; so wie der Wunsch keine Schmeicheley ist, daß der Verfasser dasjenige, was er noch in Absicht auf die bürgerliche Gesellschaft auf dem Herzen hat, bald absprechen möge. Zum Beweis, wie interessant uns diese Schrift gewesen ist, wollen wir einige Bemerkung beyfügen.

Stand der Natur ist Rec. niemals als ein solcher vorgekommen, welcher dem Stande der Policirung unmittelbar entgegengesetzt wäre; so wenig

als

als man sagen kann, daß bey einem individuellen Menschen Stand der Kindheit und des männlichen Alters einander entgegengesetzt sind; obgleich, wenn man die Sache in abstrakto betrachtet, die Begriffe einander entgegengesetzt werden können. Es ist ein beständiges Fortschreiten von einer Veränderung zu der andern, und der Stand der Kultur kann als eben so viele Zusätze zu dem primitiven Stande angesehen werden. Rechnet man nun alles dasjenige ab, was der Mensch durch bürgerliche Verfassung und künstliche Gesellschaften worden ist; so bleibt uns für seinen primitiven Stand weiter nichts übrig, als daß wir sagen müssen, es war dieses derjenige Stand, wo der Mensch blos von seinen Trieben, insonderheit aber von dem Triebe nach Vollkommenheit, Vorzug, Independenz, Glückseligkeit, wie man das nennen will, beherrscht wurde. Und das ist der Mensch noch; nur mit Zusätzen. Und diese Zusätze hat man Kultur genannt. Sie haben den nackten Naturmenschen so sehr versteckt, überkleidet und übertüncht, daß, wenn wir uns jetzo in jenen primitiven Stand zurückdenken wollen, es uns gerade so gehet, wie einem Sehenden, der sich in den Zustand eines Blindgebohrnen hineindenken will. Und das ist es eben, welches bey dem Mangel der Geschichte, diesen Stand problematisch macht. An sich betrachtet, ist er möglich, und fasset nichts widersprechendes in sich. Der Philosoph gehet von dieser Möglichkeit aus, fängt dabey an, wenn er nach den Anfängen der Kultur, die nur stufenweis erfolgen konnte, fragt; so wie der Mathematiker den Ursprung einer Linie von seinem Punkte her-

rechnet. Der Stand der mehresten Völker in ihrem Ursprung, so weit uns diesen die Geschichte sehen läßt, ist fast immer der Stand der Barbarey und Wildheit gewesen; durch diesen haben sie sich nach und nach in den Stand der Policirung hinüber gearbeitet; wenn nicht etwa die Egyptier Ausnahme machen. Aber dieser ist nicht mehr der erste Naturstand ohne Zusatz. Es ist Ausartung von dem primitiven Stande der Menschheit, und liegt zwischen diesem und zwischen dem Stande der Policirung gleichsam in der Mitte. Von diesem redet Hobbes, und ich glaube, da hat er ziemlich recht; nur das ist ein Fehler, daß er den Stand der Barbarey für den ursprünglichen Stand der Menschheit ausgiebt. Unabhängige Freyheit ist im Stande der Wildheit, nicht mehr jener sorgenlose Genuß des Lebens, ohne Furcht angegriffen zu werden, und ohne Hang andere anzugreifen; es ist Unbändigkeit. Dem primitiven Stande der Menschheit, welcher immer problematisch bleibt, kommt das Puffendorfische Gemählde näher.

Da käme es nun freylich darauf an, ob der Mensch von Natur einen Trieb zur Geselligkeit habe, weil hierauf in der letztern Vorstellungsart so vieles gebauet wird. Und hier müssen wir dem Verfasser rechtgeben, daß die Gründe, welche Reimarus und Home für die natürliche Geselligkeit aufstellen, dasjenige nicht beweisen, was sie beweisen sollen. Auch das, was über Sympathie gesagt worden ist, hat unsern ganzen Beyfall, und es ist vergebens, daß man die Vertheidiger der Selbstliebe als der letzten Quelle aller Handlungen, selbstischer Principien spottweise beschuldigen

digen will, so lange die Natur des Menschen so bleibt wie sie ist, und wir mit keinen andern als menschlichen Augen sie beobachten können.

Aus dem aber, daß Reimarus und Home die natürliche Geselligkeit nicht hinlänglich bewiesen haben, folget noch nicht, daß der Mensch von Natur gleichgültig gegen Wesen seiner Art sey. Es kann gar wohl seyn, daß die natürliche Geselligkeit andere Gründe vor sich hat. Deswegen hat es auch der Verfasser nicht blos dabey bewenden lassen, jene Gründe zu entkräften; sondern bemühet sich noch über dies zu beweisen, daß der Mensch von Natur gegen Wesen seiner Art gleichgültig sey. Hier müssen wir aber gestehen, daß diese Betrachtung uns nicht ganz auf seine Seite gezogen hat.

Die Geselligkeit des Naturmenschen ist mir immer nicht anders vorgekommen, als Selbstliebe unter einem andern Namen, je nachdem sie in einer andern Sphäre und auf verschiedene Gegenstände angewandt wird. Ist nun jene Selbstliebe ein natürlicher Grundtrieb des Naturmenschen, so wird sie es auch da noch seyn, wo sie sich in Beziehung auf andere äussert und den Namen des geselligen Triebes bekommt; indem der Name in der Sache selbst nichts ändert. Daß dieses sey, brauch ich dem Verf. nicht erst zu beweisen; da aus seinem ganzen System diese Folge sich von selbst ergiebt, daß wir uns nicht allein von uns selbst, sondern auch in andern Menschen lieben. Solchergestalt wären die gesellschaftlichen Neigungen, nur Selbstliebe in einer erweiterten Sphäre, und die Natur hätte also durch diese dem Menschen so

gut sich selbst anempfehlen wollen, als durch jene. Wir wollen nun einen Augenblick annehmen, daß der Mensch ganz einzeln, ohne irgend eine andere menschliche Figur neben sich zu erblicken, existirt habe; so wäre es der Phantasie zwar nicht schwer, ihn wie einen Wielandischen Mexikaner, Koxkox, mit einem Papagey aus Sehnsucht nach Umgang, in Ermanglung eines Wesens seiner Art, gesellschaftlich zu vereinigen; allein dieses würde doch jene gesellschaftliche Neigung nicht seyn, von welcher wir reden, und wir müssen gestehn, daß sich hier dieser Trieb nicht äussern konnte, weil der Gegenstand desselben mangelte. Daraus folgt aber noch lange nicht, daß er gar nicht vorhanden gewesen sey, so wenig man einem Magnet die anziehende Kraft absprechen kann, wenn ihm das Eisen mangelt. Aber lasset ihm nun ein Wesen seiner Art und auch seiner Gattung, damit wir die Liebe nicht in das Spiel ziehen, begegnen, ein Wesen das ihm so ähnlich sieht, sich so beweget wie er, so gebauet ist wie er, so handelt wie er handelt, solte er da blos gleichgültig bleiben, ohne dasselbe auf sich zu beziehen, da unter allen Wesen der Schöpfung, die ihm bisher bekannt waren, kein einiges ihm so ähnlich sahe? Vorher allein zu seyn, und nun mit einem Wesen seiner Art zugleich und an einem Orte zu seyn, dabey kann er, das wenigste zu sagen, nicht gleichgültig bleiben, es sieht dies nicht einmal einem Thiere ähnlich. Ja wir wollen das Aeusserste setzen, wir wollen die ganze Erscheinung für ihn blos als eine angenehme Gesichtsempfindung betrachten; denn eine häßliche, ungestalte Mißgeburth soll

die-

dieses Geschöpf eben nicht seyn, auch kein erstgebohrnes Kind, sondern ein vollkommner Mann, in welchem er jetzo auch zum erstenmale ein Menschengesicht erblicket, das er an sich bis hieher in Ermanglung eines Spiegels noch nicht hatte empfinden können. Und da kann man denn mit aller Wahrscheinlichkeit wol annehmen, daß er diesen Menschen **nicht ungern** wird gesehen, ja, **lieber** wird gesehen als **nicht** gesehen haben. Dies **lieber sehen** zog nun seine **Selbstliebe** mit ins Spiel, um seinet willen mußte er das Verweilen, das Hierbleiben desselben mehr begehren als verabscheuen, ob er ihm gleich noch nicht wird um den Hals gefallen seyn. Und jener — wird der wol etwas anderes gethan haben als dieser? War er nicht in dem nämlichen Fall, in der nämlichen Lage? Beide musten also, jeder um seinet willen, das Daseyn des Anderen, oder, welches nun einerley ist, ihr Beysammenseyn begehren, damit sie sich an einander belustigen konnten. Aber der Grund davon war freylich, nach unserer Annahme, jetzo noch keiner weiter, als sich an wechselseitiger Schönheit zu belustigen, oder, wenn ich so reden darf, sich an einander satt zu sehen. Folglich noch kein geselliger Trieb in jener höhern Bedeutung. Allein ich habe auch weiter noch nichts wahrscheinlich machen wollen, als dies, daß einer vor dem andern **nicht gleichgültig, unempfindlich** habe vorübergehen können. Solten sie aber wol für einander geflohen seyn, einander gefürchtet haben? Nein, sagt unser Verfasser, der Mensch ist von Natur kein Wütrich. Sie hatten auch noch keine Erfahrung von wechselseitiger Beleidigung gemacht, es fällt mit-

hin der Grund sich für einander zu fürchten oder zu fliehen weg, und Ueberraschung ist keine Furcht.

Wir wollen nun einen Schritt weiter mit diesen Naturmenschen fort gehen. Von dem etwas gern sehen, ist nur noch ein Schritt bis zu dem Wunsche des völligen Genusses oder Besitzes, wenn die Erlangung nicht ganz unmöglich scheint. Kinder dürfen nur etwas sehen, das ihnen gefällt, sogleich eilen sie dahin, ergreifen die Sache, und weil sie alles auf sich beziehen, sagen sie: das ist mein! Und eine Sache, die die unsrige ist, oder die unsere zu seyn scheint, sehen wir mit ganz andern Augen an, als etwas fremdes. Vorausgesetzt, daß diese beiden Naturmenschen einander nicht gefürchtet, sondern sich an einander belustiget haben, scheint der Gedanke nicht unnatürlich, daß jeder glauben mußte, der andere sey um seinet willen da, oder er sey sein. Vermöge der Selbstliebe war also auch der Wunsch, sich einander wechselsweis zu geniessen, mit einander umzugehen, natürlich. Das heißt, sie wurden gesellig, nicht aus einem besondern und von der Selbstliebe abgerissenen Naturtriebe; sondern jeder aus Liebe zu sich selbst. Und schildert uns Moses jenen Auftritt, da dem ersten Menschen der zweyte zugesellet wurde, nicht eben so? In der vorherigen Ideenreihe des ersten Menschen konnte freylich nichts liegen, das ihn die Erscheinung eines zweyten Menschenkindes erwarten ließ. Es war also Ueberraschung, da er diesen vor sich fand. Ueberraschung und gleichgültig seyn, sind Widersprüche. Er fürchtete sich nicht, flohe nicht, und die Eva, ob sie gleich der schwächere Theil war, eben so wenig.

Aber

Aber kaum hatte er sie betrachtet, so war auch gleich alles sein. „Mein Fleisch, mein Bein„ —! so soll sie denn ganz mein seyn — „sie soll Männin heissen„.

Gesetzt aber, daß man dieser Vorstellungsart den Vorwurf machen wolte, daß sie zu viel aus dem gegenwärtigen Leben mit in den primitiven Stand der Natur hinüber trage, und die Sache könnte sich vielleicht ganz anders verhalten haben; so ist fürs Erste ein Paradoxon des andern werth. Unser Verfasser dachte sich in eben diese Lage. Vors Zweyte thut dieses im Grunde nichts zur Sache. Die Wahrheit, daß unsere geselligen Neigungen nichts anders als Selbstliebe in Hinsicht auf andere Menschen sind, läßt sich aus andern Gründen, aus Beobachtungen im gegenwärtigen Zustande, leicht darthun, wenn man nur aufrichtig genug seyn, und aus dem Menschen nicht mehr machen will, als er wirklich von Natur ist. Ist aber dieses gewiß, so wird man gestehen müssen, daß der Mensch von Natur gesellig sey, so wie er sich von Natur selbst liebt.

Der zweyte Grund, warum ich die geselligen Neigungen bey dem Menschen für natürlich halte, ist die Sprachfähigkeit, verbunden mit dem Verlangen, andern seine Gedanken mitzutheilen. Ich glaube nicht, daß mir jemand einen Beweis abfordern werde, daß dieses wahre Grundfakta in der menschlichen Natur sind. Das Verlangen, andern seine Gedanken mitzutheilen, machte den Menschen die Erfindung einer Sprache nothwendig, weil Handlungen, die von Worten unter-

terschieden sind, kein geschicktes Mittel sind dieses zu bewirken. Wozu hätte aber die Natur dieses in ihn gelegt, wenn es nicht das Band der Gesellschaft knüpfen solte, wenn er nicht dadurch angetrieben, Menschen suchen solte, zu denen er reden, und die zu ihm reden konten?

Zwar wird unser Verfasser hierauf antworten: „Dies ist er aus Bedürfniß. Die Gleichgültigkeit gegen Wesen seiner Art verwandelt sich in eine wirkliche Neigung zur Gesellschaft, so bald gewisse Bedürfnisse hinzukommen, die in einem isolirten Zustande nicht befriediget werden können.„ Allein ist der Mensch nicht alles, was er ist und werden kann, aus Bedürfniß? Bedürfniß kann nicht entstehen, wenn kein Trieb, keine Neigung vorher da war, die uns etwas zum Bedürfniß werden läßt. Durch diese Naturtriebe lernen wir die Dinge kennen, die wir zur Stillung, zur Befriedigung der wirksamen Triebe bedürfen, und nennen dies, durch Verwechselung der Worte, Bedürfnisse. Wäre nichts in uns, welches gewisse Dinge erheischte, so würden wir diese von dieser Seite als Bedürfnisse gar nicht kennen. Z. B. es kann gar wohl seyn, daß die Dinge in der Welt noch andere Seiten, andere Eigenschaften an sich haben, die aber für einen sechsten Sinn gehören. Einem Geschöpf mit sechs Sinnen würde es Bedürfniß seyn, die Dinge von der Seite kennen zu lernen, unterdessen wir mit unserer eingeschränktern Kenntniß vollkommen auslangen können. So zu bauen wie der Bieber oder die Biene, ist für uns kein Bedürfniß, wol aber für sie. Uns mit Fittigen durch die Luft zu schwingen,

begehren wir nicht; aber der junge Vogel, der den Trieb und die Organen dazu hat, fühlt dies Bedürfniß, und versucht ohne Lehrmeister gar bald seine Schwingen. Läge also der gesellige Trieb nicht von Natur schon in uns, so würde auch nichts im Stande seyn, ihn zu erwecken, oder, welches einerley ist, uns gesellig zu machen; dann möchten tausend Menschengestalten vor uns vorüber gehen; ihre Gesichter würden uns weder anziehen, noch wegstossen. Wir würden sie betrachten, wie wir jetzt eine Statüe ansehn, vor welcher wir vorüber gehen, ohne sie anzureden, oder zu wünschen, daß sie uns Gesellschaft leisten solle.

Dieses bleibt wahr, ob wir gleich bisweilen die Einsamkeit suchen und auf eine Zeitlang den Umgang mit Menschen fliehen. Damit verhält sichs eben so wie mit allen Trieben, deren Wiederkehr periodisch ist. Uebler Humor, hypochondrische Laune, Rousseauische Schicksale, können uns bisweilen schüchtern und mißtrauisch gegen Menschen machen, daß wir so viel als möglich uns die Füsse frey zu machen suchen von den Fesseln, die uns manche gesellschaftliche Verhältnisse schmieden, und wenn es nicht anders seyn kann, so ziehen wir uns in unser Kämmerlein zurück. Allein wenn wir genau auf uns hören, so wählen wir hier doch immer nach unserer Phantasie ein kleineres Uebel. Umgang und Geselligkeit ist uns immer angenehm; aber nur nicht mit jedweden Menschengesichte, wir sind nun einmal mißtrauisch gegen Menschen; dies scheint uns ein grösseres Uebel, als die Einsamkeit, deswegen ziehen wir dieses kleinere Uebel vor. Im Grunde werden wir aber immer

wün-

wünschen, daß die Menschen so geartet wären, daß wir nicht genöthiget wären, unsern geselligen Neigungen Gewalt anzuthun. Einen solchen selbstständigen Mann giebt es nicht, welcher unabhängig von seinen Trieben seyn könnte; schwächen und unterdrücken mag er sie wol, aber nicht ausrotten.

Der Verfasser sieht noch als eine Bestätigung der natürlichen Gleichgültigkeit einzelner Menschen gegen einander die Gleichgültigkeit mehrerer Nationen gegen einander an. (S. 79.) „Keine selbstständige Nation braucht der andern zu gehorchen, und keine darf der andern gebieten. Eine jede kann in den Gränzen ihrer Besitzungen, mit ihrem Eigenthume schalten wie sie will. Kein angrenzender Staat darf den andern wegen seiner Handlungen zur Rechenschaft ziehen, alle andere Staaten müssen ihm gleichgültig seyn. Auch hier findet man von der Gleichgültigkeit des Naturmenschen die schönste Bestätigung.„

Ohne darauf zu sehen, was die Geschichte bestätiget, und was schon andere Schriftsteller angemerket haben, daß unabhängige Nationen von einander entweder Nebenbuhler oder Feinde, und also nicht gegeneinander gleichgültig sind, müssen wir anmerken, daß hier von einer ganz andern Gleichgültigkeit die Rede ist, als dort, wo sie den geselligen Neigungen des einzelnen Menschen entgegengesetzt wurde. Selbst nach dem Verfasser besteht dieselbe darinne, daß keine der andern gehorchen, und keine der andern gebieten darf; das ist aber im Grunde weiter nichts als Unabhängigkeit. Die Gleichgültigkeit im Gegensatz der Geselligkeit saget ganz etwas anderes; im weitläuftigsten

sten Verstande besteht sie nach unserm Verf. darinne, daß der Naturmensch das Daseyn, Beysammenseyn, den Umgang mit Menschen weder begehret noch verabscheuet. Dies sind ja offenbar verschiedene Dinge. Es scheinet, daß der Verf. die Gleichheit der Rechte einzelner Naturmenschen mit der Gleichgültigkeit der Neigungen verwechselt hat. Ich kann wohl sagen: so wie der Mensch im Stande der Natur einerley Rechte hat, keiner dem andern gebieten oder gehorchen darf, eben so verhält es sich bey Nationen und Nationen. Die geselligen Neigungen schliessen dieses Recht nicht aus, so wenig als dasselbe durch jene Gleichgültigkeit gesetzt werden kann.

Noch müssen wir wegen der rechtlichen Gründung des Rechts des Stärksten etwas erinnern. Der Verf. leitet es her, aus dem unbegrenzten Glückseligkeitstriebe des Menschen, und aus der Ungleichheit der physischen und moralischen Kräfte. (S. 100.)

Was erstlich den unbegrenzten Trieb nach Glückseligkeit betrift, nach welchem wir uns so vollkommen und glücklich machen dürfen, als wir immer können: so ist dieses können doch wol so zu verstehen, wie weit es uns moralisch möglich ist, und in wie fern solches ohne Kränkung der Rechte anderer Menschen geschehen kann. In der Bedeutung geben wir den Begriff zu; leugnen aber, daß daraus das Recht des Stärksten entspringe, in so fern dasselbe ein Zwangsrecht ist, nach welchem es mir erlaubt ist, den andern mit Gewalt zu gewissen Handlungen zu zwingen. Daß ein solches Zwangsrecht nicht anders als aus Uebertretung des Verbotes, Andern Unrecht

recht zu thun, erwachse, ist bekannt. Wo dies nicht ist, kann ich ein solches Recht auch nicht überkommen; wie könnte sonst die natürliche Gleichheit bestehen? Ich kann nicht leugnen, daß es nach unserm Verfasser zweifelhaft ist, ob er ein solches Zwangsrecht im Sinne gehabt habe. Einmal sagt er S. 96: dem Grundtriebe, sich so glücklich zu machen als möglich, muß der Mensch gemäß leben und handeln; denn die Gottheit selbst hat ihm diesen Trieb gegeben. Fühlt er demnach ein Uebergewicht an körperlicher Stärke, oder an geistigen Vorzügen; und sagt ihm der ihn begleitende Genius des Glückseligkeitstriebes, daß er den Schwächern, den Blödsinnigern, von seinen Anweisungen und Rathschlägen abhängig machen müsse: so folgt er den gerechtesten Vorschriften der Natur, die mit Flammenschrift dies grosse Gesetz — daß die grössere Kraft die schwächere treibt, und daß die letztere der erstern weichen muß — in alle Theile der körperlichen und unkörperlichen Natur hingeschrieben hat.

Soll dieses alles nur so viel heissen: Vermöge des Triebes nach Glückseligkeit sind wir verbunden, alles um uns her glücklich zu machen, andern zu rathen, sie zu warnen, zu belehren u. s. w. so ist das eine ewige Wahrheit, aber hier seh ich kein Recht des Stärksten. Es steht noch immer bey den Andern, ob sie unsern Rathschlägen, Warnungen, bessern Einsichten folgen wollen, oder nicht, und wir können sie dazu nicht zwingen. Wolte man sagen: derjenige, welcher unsern bessern Einsichten nicht folgt, beleidiget uns, handelt unserm unbegrenzten Glückseligkeitstriebe

ent-

entgegen; so würde der, den wir zu einer von ihm nicht anerkannten Glückseligkeit zwingen wollen, die nämliche Klage gegen uns erheben können. Ueberhaupt ist die Glückseligkeit so ziemlich relativisch nach den Meinungen der Menschen. Wie wenn der Grönländer oder Lappe bey seiner eingeschränktern Erkäntniß, bey seinem Untergewicht an Geistesfähigkeiten, sich glücklicher glaubt, als in gegenseitigem Fall, und es auch vielleicht unter gewissen Umständen ist; was berechtiget mich, ihm Käuntnisse mit Feuer und Schwerdt aufzudringen, die er nur in einem Lande nützen kann, wo Trauben wachsen?

Sodann heißt es gleich drauf bey unserm Verf. „die Sonnen reissen die Planeten in ihren Wirbeln mit sich fort; der grössere Fisch verschlingt den kleinern; das Weib ist dem Manne unterthan; u. s. w.„ Dieses scheint das Recht des Stärksten im Hobbesischen Verstande zu verrathen, obgleich der Verfasser in der Folge sich anders erklärt, und ausdrücklich behauptet: „das Uebergewicht der Kräfte könne gar wohl die Kraft des Wohlthäters und des Unterstützers seyn. Herrschen wäre alsdann so viel, als leiten, beschützen, glücklich machen. Gehorchen wäre folgen, gesichert seyn, glücklich werden.„

Und nun wollen wir dieses herrliche Büchelchen, nachdem wir es zweymal mit Vergnügen gelesen haben, zumachen, und dasselbe unter die besten Bücher in dieser Materie hinstellen.

V.

Hiſtoria doctrinae de vero Deo, omnium rerum auctore atque rectore, conſcripta a Chriſtophoro Meiners, Philoſophiae in Georgia Auguſta Profeſſore ordinario.

Pars prima, qua veterum gentium eorumque Sacerdotum de diuina natura opiniones explicantur.

Pars altera, qua Graecorum philoſophorum de rerum ortu et diuina natura opiniones illuſtrantur.

Lemgoviae, *impenſis heredum Meyeri. 1780.* 548 S. 8.

Die natürliche Theologie hat, ſo wie die Philoſophie überhaupt, durch dieſe Arbeit des Hrn. Prof. Meiners einen wichtigen Beytrag erhalten. Bloße Fakta zu ſammeln, iſt die Sache des Kompilators; ſie an einander zu reihen, neben einander zu ordnen und mit gründlichem Raiſonnement zu begleiten, iſt die Sache des Philoſophen. Und dieſen wird man hier auf allen Seiten erblicken. Voßius und Pfanner ſind unter denen, die dieſe Materie im vorigen Jahrhundert bearbeitet haben, noch immer klaſſiſche und elegante Schriftſteller; aber ſie betrachteten die Sache mehr hiſtoriſch, und man hat den philoſophiſchen Geiſt bey ihnen allerdings vermißt. Die

Ab-

Absicht des Hrn. M. war nun nicht, alle Meinungen der ältern Völker aufzusuchen, sondern nur diejenigen, die er zu seinem Zweck am dienlichsten fand.

Mehrere Materien auf solche Art bearbeitet, müssen in der Weltweisheit das größte Licht anzünden. Und wenn wir unsern Lesern sagen, daß uns Hr. M. im folgenden Jahre den ersten Theil eines solchen mühsamen Werkes verspricht, worinne er den Ursprung, Fortgang, Wachsthum und Abnahme aller Disciplinen unter den Griechen und Römern zeigen will, werden sie nicht mit einstimmen, daß die Musen selbst, keinem würdigern Manne dieses Geschäfte hätten auftragen können?

Der erste Abschnitt des gegenwärtigen Buchs hat 2 Theile. In dem ersten wird die Frage untersucht: Ob man aus der Vernunft allein beweisen könne, daß nur Ein Gott sey? und ob jemals Völker oder Weise gewesen, welche zu dieser Wahrheit ohne göttlichen Unterricht und dessen Fortpflanzung gelanget sind?

Einige haben diese Frage bejahet, andere verneinet. Der Verfasser hält es mit den letztern; weil gar zu viel erfodert und vorausgesetzt wird, ehe der menschliche Verstand allein gelassen, sich zu dieser Wahrheit erheben kann. Die Erkentniß eines einigen Gottes geht nicht vor einer genauen Kenntniß der Natur vorher; sondern folgt erst auf diese. Die Griechen kamen daher erst sehr spät, und nach vielen vorhergegangenen Irrthümern, und nachdem fast alle Künste und andere Wissenschaften bey ihnen den höch-

sten Gipfel erreicht hatten, auf diese Wahrheit, daß sie nur Einen Schöpfer und Regierer der Welt annahmen. Selbst das Beyspiel der Juden und Christen beweiset, wie schwer es denen Menschen sey, diese Wahrheit zu entdecken, und in ihrer Reinigkeit beyzubehalten. (S. 15.) Fast alle Nationen ausser denen Griechen, Israeliten und Christen, haben in dieser Lehre die schändlichsten Irrthümer geheget, und auf eine unanständige Art von Gott gedacht. Und konnte es wol anders seyn, da bey den mehresten Völkern die Furcht Götter schuf, oder die Schmeicheley, oder die Gewinnsucht, oder das Andenken an gewisse Wohlthaten, oder die Bewunderung der Himmelskörper u. s. w.? Ganz Amerika wuste nichts von Einem wahren Gott. In ganz Afrika ist kein Volk gefunden worden, ausser die Egyptier, dem man mit Wahrscheinlichkeit die Erkenntniß des einigen Gottes beylegen könne.

Zweiter Theil, in welchem die Religion der alten Egyptier, und die Meinungen ihrer Priester von Gott erläutert werden.

Die Egyptier sind nach dem Zeugniß der angesehensten Schriftsteller von Anfange bis zur Zeit der griechischen und römischen Herrschaft, Verehrer der Sonne und des Mondes, der schändlichsten Thiere u. s. w. gewesen, und es weiß niemand, daß sie jemals einen einigen Gott als den Schöpfer Himmels und der Erden erkannt hätten. Moses, Herodot, Plato, Diodor, Strabo, Diogen, Chäremon beym Porphyrius,

rius, sind hiervon Zeugen. Wäre es aber nicht ungereimt, daß diese Leute, von denen die mehresten so lange in Egypten gelebt haben, daß dieses Land beynahe ihr zweytes Vaterland kann genannt werden, die alle ihre Gebräuche und ihren ganzen Gottesdienst kannten und beschrieben haben, nicht solten den Gott gekannt haben, den die Bewohner des Nils als Weltschöpfer verehret hätten, und daß sie seinen Namen und die Art ihm zu dienen und zu verehren nicht solten angemerkt haben? Und wie verträgt sich der Thierdienst, der doch mit diesem Volke gebohren zu seyn scheint, mit der Verehrung des wahren Gottes? (S. 20.) Ihr Athor war nichts anders als Isis nach dem Plutarch, wider Jablonski. Sie hatten zwar einen Gott mit Namen Phtan, der von den Griechen Vulkan genennet wurde, und den sie unter die Egyptischen Gottheiten zählen; aber keiner von den Schriftstellern der Alten sagt, daß dieser der Urheber aller Dinge gewesen wäre. Herodot und Strabo scheinen ihn für den Schutzgott von Memphis zu halten. Cicero sagt, er wäre vom Nil gezeugt, und Diodor muthmasset, daß die damaligen Egyptier unter diesem Gott das Feuer verehret hätten. Porphyrius und Jamblichus selbst sind nicht der Meinung des Jablonski. Jener sagt beym Eusebius, Vulkan sey aus einem Ey entstanden, welches Kneph, der Urheber aller Dinge, aus seinem Munde gezeuget hätte. Jamblichus aber setzt den Phtan oder Vulkan lange den unveränderlichen und einigen Gott. Auch scheint Horapollo den Vulkan nicht für den einigen und höchsten Gott der Egyptier zu halten. Wenn aber

Porphyrius den Gott Kneph für den höchsten Gott der Egyptier erklärt, von welchem sie geglaubt hätten, daß von ihm die ganze Welt geschaffen sey; so ist hier sein Zeugniß nicht glaubwürdig. Denn er belegte diesen Gott mit dem Namen eines αγαθ δαιμονος, und behauptete, die Egyptier hätten ihn als den höchsten Gott verehret. Allein alle andere Schriftsteller versichern, daß unter diesem Namen eine gewisse Art unschädlicher Schlangen zuerst in Egypten, hernach in andern Ländern sey angebetet worden.

Aber auch ihre Priester dachten nicht richtig und anständig von Gott. Denn für das erste muß man merken, daß die ganze Egyptische Regierungsform die Wissenschaften wenig oder gar nicht begünstigen konnte. Sodann war der ganze Priesterorden so beschaffen, daß es nicht glaublich ist, daß sie sich viele Mühe in Erfindung und Erweiterung derselben werden gegeben haben; dazu kommt noch, daß alle übrige Egyptier von denen Wissenschaften durch die Gesetze ausgeschlossen waren; es fehlte mithin alle Nacheiferung, und die Priester konnten sich ohne grosse Gelehrsamkeit den Weg zu den größten und einträglichsten Ehrenstellen bahnen. Es fehlt überdies auch nicht an Zeugnissen, daß die Egyptier, selbst in solchen Wissenschaften, die die ersten sind, worauf die Menschen zu kommen pflegen, nur noch Kinder gewesen sind. (S. 59.) Es ist daher glaublich, daß bey diesen auch keine Kenntniß eines wahren Gottes zu finden gewesen. Hätten sie solche gehabt, so wäre wol kein Zweifel, daß sie lange vor den Zeiten des Anaxagoras zu den Grechen gelangt wäre.

Zwey-

Zweyter Abschnitt. Meinungen der Phönicier von der Gottheit.

Die Phönicier verehrten eine grosse Menge der abscheulichsten Gottheiten, und opferten ihrem Saturn mit unmenschlicher Grausamkeit. Sanchuniathon erzählt zwar, daß die Weisen unter ihnen αερα ζοφωδη και πνευματωδη, und unter diesem Namen den Schöpfer aller Dinge verehrt hätten. Allein Sanchuniathon ist eine vom Philo Biblius erdichtete Person, und seine Geschichte gehört unter die untergeschobenen Schriften. Gesetzt aber, daß in den Fragmenten des Sanchuniathons nur einiges von dem Philo Biblius erdichtet, das übrige aber aus den alten Annalen desselben abgeschrieben wäre; so kann man doch darthun, daß die Phönicischen Priester niemals eine göttliche Kraft als Schöpfer verehret haben. Denn Sanchuniathon beym Eusebius sagt, daß der Gott, welchen sie αερα nannten, sich habe mit dem Chaos vereiniget, und den Limum (μοτ oder ιλυν) gezeuget, seine eigne Herkunft aber selbst nicht gewust habe. Welches deutlich beweiset, daß diese Priester sich kein verständiges Wesen unter dieser ersten Ursache gedacht haben. Hernach glaubten sie, daß aus einer Fäulniß des Wassers zuerst Thiere, die keinen Sinn hatten, von diesen aber andere mit Verstand wären gezeuget worden. Ingleichen versichert Eusebius und Philo Byblius, daß sie ausser sterblichen Gottheiten, noch eine andere Art sterblicher oder unsterblicher Götter verehrt hätten, nämlich die Sonne, den Mond und die Sterne, und daß sie ausser den vier Naturen, woraus alles entstanden sey, weiter keinen Gott ge-

kannt. Curtius erzählt, daß die Tyrier in ihrer Belagerung den Herkules, ihren Schutzgott, an Ketten geleget haben, damit dieser Gott, den sie am mehresten verehrten, nicht zu den Feinden übergehen solte. Und die Karthaginenser opferten in ihrer Belagerung 200 der vornehmsten Knaben dem Saturn, und 300 andere, die sich freywillig darboten; weil sie glaubten, der Gott zürne, weil sie vorher ihm nur unedle und heimlich zusammengekaufte Knaben geopfert hatten. (S. 73.)

Dritter Abschnitt. Von den Chaldäern.

Die Schrift sagt schon, daß Gott dem Abraham befohlen, aus dem Lande der Chaldäer zu weichen, damit er nicht von ihren Irrthümern und Aberglauben möchte angesteckt werden. Die Griechen gedenken kein Wort von einem höchsten Wesen, welches die Weisen der Chaldäer verehrt hätten, und Herodot und Arrian versichern, daß die Priester dieser Nation die unreinesten und lasterhaftesten Menschen gewesen wären. Nichts desto weniger hat es einige gegeben, welche geglaubt haben, daß die Weisheit selbst unter den Chaldäern wohne.

Zuerst berufen sie sich auf den **Berosus**, welcher zur Zeit des Alexanders soll gelebt, und ein Buch geschrieben haben, welches er die Geschichte seines Volks nannte. Allein **Syncellus**, **Josephus** und selbst **Eusebius** haben eingesehen, daß dieser Betrüger das mehreste aus den heiligen Schriften der Israeliten genommen, und es vor die Geschichte seines Volks ausgegeben, z. E. von der Schöpfung, von der Sündfluth und der wunderbaren Erhaltung des Noah, vom Thurmbau zu Babel, und den Thaten des

Abra-

Abraham. Fabelhaft genug ist seine Erzählung von dem Ungeheuer Oann, welches die Chaldäer in Künsten und Wissenschaften unterrichtet hätte.

Ferner beruft man sich auf eine Stelle des Diodors (II. 143.), worin aber nicht ein Wort von dem höchsten Urheber der Welt vorkömmt. Er sagt nur: die Chaldäer hielten die Welt für ewig; die Himmelskörper wären nicht von ohngefähr so entstanden und geordnet, sondern durch göttlichen Fleiß entstanden.

Endlich beruft man sich auf ein Orakel des Apollo, beym Eusebius, welches aber vermuthlich erdichtet ist.

Vierter Abschnitt. Von der Religion der Indianer.

Obgleich diese Nation fast allen Völkern Asiens ihre Götter und Religion gegeben hat; so muß man doch gestehen, daß man bis jetzo nicht weiß, was die alten Indianer für Meinungen von dem Wesen Gottes gehabt haben, so wenig als man etwas von der jetzigen Religion derselben kennet. Strabo und Arrianus haben zwar Fragmente von den Schriften des Nearchus und Onesikritus aufbehalten. Allein diese, und die nach ihnen von Indien geschrieben haben, sind mit den ungereimtesten Erdichtungen und Unwahrheiten angefüllet. Was Megasthenes beym Strabo, von dem Wasser als der Ursache aller Dinge, vom Guten und Bösen, vom Ursprunge und Untergange der Welt u. s. w. vorbringt, ist alles von den Griechen entlehnt, und als Philosophie derer Brachmanen erdichtet. Eben so wenig Glauben

verdienen die Fabeln des Philostratus. Erst sagt er von den Indianischen Weisen, sie hätten geglaubt, die Welt bestünde aus vier Elementen, und aus dem Aether, welcher der Vater aller Dinge sey, und habe sich selbst gemacht; gleich darauf schwatzt er von einem Gott als dem Urheber der Welt. Die übrigen griechischen und römischen Schriftsteller, als Plinius, Apulejus, Plutarch, Clemens Alexandrinus, und Porphyrius, sagen nichts von der Erkentniß eines einigen wahren Gottes, welche die Gymnosophisten gehabt hätten. Palladius, welcher im 4ten Jahrhundert lebte, gesteht selbst, er habe niemals mit Gymnosophisten gesprochen; und was er sage, habe er von einem gewissen Scholastiker, welcher, ob er gleich die abscheulichsten Lügen vorbringt, doch von den Gymnosophisten sagt, daß sie keine genaue Erkenntniß von dem göttlichen Wesen gehabt hätten.

Nach dem Rogerius und Berner, als unparteyischen Geschichtschreibern, sind die Brachmanen von alten Zeiten her in sehr viele Sekten vertheilet gewesen; die aber alle darinne übereinkommen, daß sie ein Buch für göttlich halten, welches man Beth, oder Beda oder Vieda nennet, sie erkennen einen höchsten Urheber und Regierer der Welt, und noch andere unzählige Götter und Göttinnen, die diesem gehorsam seyn müssen, die sie aber nicht mit eben den Namen belegen, auch nicht von einerley Würde zu seyn glauben. Und weil die Gelehrten unter ihnen das Buch Vieda nicht auf einerley Art erklärt haben, so sind daher die verschiedenen Sekten der Brachmanen entstanden. Sie glauben die Seelenwanderung.

Deswegen essen sie kein Thier, opfern es auch den Göttern nicht. Darinnen kommen alle Brachmanen mit einander überein. Allein, entweder haben die Griechen ihre Lehrsätze von den Indianern bekommen, oder die Brachmanen die ihrigen von den Griechen. Das erste ist ganz unglaublich. Denn Plato und Aristoteles, von denen diese Lehrsätze herrühren, haben lange vorher zu Athen gelehret, ehe Alexander nach Indien gieng. Hingegen ist es sehr wahrscheinlich, daß die Brachmanen diese Lehren von den Griechen bekommen haben. Denn Alexanders Absicht war es immer bey allen seinen Eroberungen, den überwundenen Völkern gleiche Sitten, Sprache und Religion mit den seinigen zu geben. Die Seinigen mussten sich mit ihnen verheurathen; er bauete Städte und besetzte sie mit Soldaten zu Einwohnern, die des Krieges müde waren. Von dergleichen neuerbauten Städten zählt Plutarch siebenzig. Dadurch wurden die umliegenden Völker nach und nach cultivirt. Ja er ließ sogar dreyßigtausend Jünglinge aus den besten Familien in der griechischen Sprache, Sitten und Wissenschaften unterrichten. Daher sagt Plutarch: Die Indianer und Baktrianer hätten angefangen die Götter der Griechen zu verehren, die Persischen Jünglinge hätten den Homer gelesen und die Gedichte des Euripides und Sophokles gesungen. Dieses hat nach Alexanders Tode nicht aufgehört, denn die Griechen hatten länger als ein Jahrhundert Baktrien und einen grossen Theil Indiens inne. Ausserdem haben sich sehr viele Juden und Christen in Indien aufgehalten. Die Araber kamen gleichfals

nach

nach Muhameds Tode dahin und brachten ihre Künste und Wissenschaften mit.

Dazu kommt, daß nach den Berichten der Missionarien fast alle Zahlworte und die Zeichen des Thierkreises, bey den Indianern theils aus der griechischen, theils aus der lateinischen Sprache genommen sind. Auch finden sich bey ihnen viele Worte, welche offenbar von Christen herkommen, als Deos oder Dewtas, Gehenna, Chrixnu für Christus.

Es ist wahrscheinlich, daß nicht lange vor Christi Geburt, oder zu den Zeiten Christi selbst, die Indianer ihre Weisheit von Fremden erhalten haben. Ihr erster Lehrer war Butta oder Budda, unter welchem Namen die Brachmanen erzählen, daß der höchste Gott, den sie Vistnu nennen, erschienen sey. Dieser verband zuerst die griechischen Lehren mit den Meinungen der Brachmanen. Er soll gelehrt haben, die höchste Tugend bestünde in der Ausrottung der Sinnlichkeit und der Leidenschaften, die Seelen der Menschen würden dann erst selig, wenn sie nach dem Tode in Nichts verwandelt würden, worunter sie wahrscheinlich die göttliche Natur verstunden.

Es ist ferner zu vermuthen, daß diejenigen, welche sich auf fremde Wissenschaften legten, Schüler bekamen, die hernach jene alte und berühmte Sprache der Brachmanen erfunden haben, worinne sie die neuen Begriffe mit neuen Worten ausdrückten, und ihre Lehren, die sich mit der väterlichen Religion nicht vertrugen, verbergen konnten. Man muß daher glauben, daß die vier Bücher, welche sie Beda nennen, einige Jahrhundert nach Christi Geburt erst seyn

von

von mehreren Autoren verfertiget worden, ob sie gleich ihre Priester wenigstens zweytausend Jahr älter machen.

Man darf aber nicht glauben, daß das gemeine Volk dasjenige geglaubt, und daß das die Volksreligion der Indianer gewesen sey, was in diesen Büchern stand. Diese Bücher suchten die Brachmanen sorgfältig zu verbergen, und behielten sie nur unter sich. Daher war die Volksreligion und die Lehren der Brachmanen einander ganz entgegengesetzt. Heutiges Tages aber finden sich sehr wenige Brachmanen, die jene Bücher noch verstehen, die mehresten sind so dumm wie der Pöbel. Sie lassen ihre Götter heyrathen und Kinder zeugen. Sie zieren sie mit prächtigen Steinen und Kleidern. Sie waschen sie von Zeit zu Zeit, damit sie sich von ihrem Unflat reinigen mögen, u. s. w.

Fünfter Abschnitt. Von der Religion der Sineser, und von den Lehren des Confucius.

Ohnerachtet man die Kenntnisse dieser Nation in Hinsicht ihrer Religion so sehr erhoben hat, so findet man doch in ihrem heiligen Buche, welches sie Chu-King nennen, keine Spur davon; vielmehr finden sich hierinne die deutlichsten Beweise, daß die Sineser im Anfange ihres Reichs dem schändlichsten Aberglauben ergeben gewesen sind. Dies beweiset die Geschichte von ihrem Lao-Jauin, den sie unter die Götter aufgenommen, und seine ungereimten Meynungen und Betrügereyen begierig geglaubt haben, sogar bis auf unsere Zeiten. Wie verträgt sich dieses mit einer reinen und erhabenen Erkenntniß von einem einigen

Gott,

Gott, und wie kann mit einer solchen Erkenntniß die lange Barbarey dieses Volks vereiniget werden?

Wenn man ihre Bücher genau betrachtet, so findet man, daß die Sineser, wie alle andere wilde und halbwilde Völker, in der Meynung gestanden haben, daß alles voller Gottheiten sey, nichts sey im Himmel, auf Erden und im Meer, worin nicht eine Gottheit sitze. Denn der Verfasser des Buchs Chu-King sagt, daß die Könige der Sineser den Himmel und die Erde, Flüsse und Berge angebetet, und ihnen geopfert haben. An einem andern Orte spricht er von Dämonen, die in den Bergen, in der Erde, in den Flüssen, in dem Himmel, und in den Elementen, deren die alten Sineser 5 statuirten, wohneten. Dies leitete sie bald auf einen andern Irrthum, nämlich daß von jeden dieser Götter andere Wohlthaten, oder Uebel zu erwarten wären, deswegen müsten sie auf verschiedene Art verehret werden. Sonderbar ist, daß einige Kaiser sich vor Söhne des Himmels ausgegeben haben, und doch begaben sie sich in den Schutz von einem der 5 Elemente. Ihre Priester halten noch jede neue Himmelserscheinung an der Sonne oder am Monde vor Vorbedeutungen von Schlachten, Kriegen und dergleichen Unglück. Daher ihre Wahrsagungen.

Confucius hat seine Landesleute von diesen Irrthümern nicht befreyet, vielmehr sie noch darin bestärket, und sie mit neuem und schlimmern Aberglauben erfüllet. Selbst die sinesischen Geschichtschreiber gestehen, daß er niemals etwas vom göttlichen Wesen, vom Zustand der Seele nach dem Tode, u. d. g. untersucht habe; vielmehr habe er die alten Lehren bestätiget,

tiget, und die Wahrsagereyen in eine künstliche Form gegossen.

Sechster Abschnitt. Von der Religion der ältesten Griechen.

Nach dem Plato und Herodot ist es gewiß, daß die alte Religion der Griechen eine ganz andere gewesen ist, als die, welche Homer und Hesiodus beschreiben. Herodot glaubt, Homer und Hesiodus hätten die Theogonie erfunden, und allen Göttern Namen, Würden, Gestalten und Aemter angewiesen. Ob nun gleich Herodot die Beschaffenheit der Gottheiten, welche die alten Pelasger verehret, nicht genau beschreibt, so kann man doch leicht muthmassen, daß sie, wie jedes alte und einfältige Volk, ausser den Himmelskörpern, unförmliche Steine, Holz und grosse Bäume, Winde und heilige Bestien angebetet haben. Die Athenienser verwahrten eine heilige Schlange, und verehrten in ihr die Minerva. Eben der Schriftsteller versichert, daß sie die Namen fremder Gottheiten, ihre Gestalt und Art sie zu verehren, angenommen haben, besonders von den Egyptiern und Phöniciern. Doch änderten sie bisweilen in der Gestalt derselben etwas; denn sie eigneten allen Menschengestalt zu; glaubten, daß sie von beiderley Geschlecht wären; liessen sie verheyrathen und Kinder zeugen.

Homer und Hesiodus fiengen nun an, den Ursprung der Götter, ihre Beynamen, Thaten u. s. w. zu singen, liessen sie Hochzeit machen, krank werden, zürnen, und mit einander Krieg führen. Nun kamen die Philosophen, besonders die Stoiker, und wollten

die

die Religion wieder reinigen. Zeno, Cleanth und Chrysipp bemüheten sich, von jenen Fabeln der Poeten Rechenschaft zu geben, und die Benennungen der Götter zu erklären, aus physischen Ursachen, die die Poeten darunter verborgen gehabt hätten. Ob sie gleich nicht leugnen konnten, daß unter diesen Göttern einige Menschen sich befanden, denen man wegen ihrer Thaten göttliche Ehre erwiesen: so suchten sie doch dies darzuthun, daß unter den mehresten Götternamen einige natürliche Kräfte, die durch das Universum verbreitet wären, verstanden würden. Hiermit gab sich vorzüglich ab Carneades, nach ihm Plutarch, Plotin und Porphyrius und ihre Nachfolger, welche in die griechische Religion einen besseren Sinn einführen wollten.

Nach dem Homer und Hesiodus kommt Orpheus, von welchem viele geglaubt haben, daß er denen Griechen die Lehre von Einem wahren Gott überliefert habe; (welches mit vieler Kritik geprüft wird).

Aus allen Zeugnissen des Plato, Seneca und anderer Stoiker erhellet so viel, daß die Griechen jederzeit das auf eine thörichte Art geglaubt haben, was ihre Poeten erdichtet hatten. Sie erkannten besonders dreyerley Gottheiten. Nämlich einmal unsterbliche Götter, hernachmals Halbgötter, und endlich Menschen, welche von der Erde in den Himmel waren aufgenommen worden. Und von diesen wurde in jeglicher Stadt einer besonders geehret, dem sie nämlich zu seinem Schutz die Stadt übergeben hatten. Ferner glaubten alle, daß jeder Gott Menschengestalt habe, und zu einem oder zu dem andern Geschlechte gehöre.

höre. Sie hielten Gott für die Ursach sowol alles Guten, als alles Bösen. Ueberdies dachten sie sich ihre Götter so boshaft und neidisch, daß, wenn einem ein grosses Glück begegnet war, sie dafür hielten, daß sich nun die Götter wider einen solchen glücklichen Menschen verschwüren, und ihn alles seines Glücks berauben würden. Sie baten in dem Fall die Götter, daß, wenn sie etwas Böses über sie verhängt hätten, so möchten sie es lieber über sie, als über die ihrigen und über den Staat kommen lassen. Wenn sie in eine grosse Gefahr geriethen, glaubten sie, daß Gott nicht anders als durch Menschenblut zu versöhnen sey. Hierzu kommen noch ihre Orakel u. s. w. Wodurch zugleich diejenigen widerlegt werden, welche glauben, daß von Alters her in den Eleusinischen Geheimnissen bessere Lehren wären vorgetragen worden. So viel ist zwar richtig, daß die Vorsteher dieser Geheimnisse, denen, die zu den grossen eleusinischen Geheimnissen zugelassen wurden, die Eitelkeit der Volksreligion, und die Beschaffenheit des Urhebers aller Dinge zeigten; allein man kann nicht sagen, daß vor Plato's Zeiten diese Religionszusätze gemacht worden wären.

Was aber die Vorrede zu dem Gesetz des Zaleukus betrifft, so müssen wir dieselbe vor untergeschoben ansehen.

Noch etwas von der Religion der ältesten Römer, vornemlich von den Verordnungen und Lehren des Numa. Die hohe Meinung, welche Plutarch von diesem König hat, in Absicht auf seine Lehre von dem Wesen der Götter, ist ihm gewiß nie in den Sinn gekommen; das läßt sich aus seinen eingeführten Gott-

heiten und Festen leicht einsehen. Denn die Römer hatten ihm nicht allein den Feuerdienst und die Gesellschaft der Vestalinen, sondern auch Steine als Götter zu verdanken, nämlich den Terminus und Jupiter, bey dem die Fecialen schwören musten. Eben derselbe machte für den Jupiter einen beständigen Priester, ferner einen vor den Mars, und einen für den Quirinus u. s. w. Ob also gleich dieser König der Römer, welcher seinen Bürgern Steine anzubeten gab, keine Tempel und Bilder weihte; so kann daher doch weiter nichts gefolgert werden, als daß unter halbwilden Nationen keiner gewesen ist, welcher Götzenbilder habe bilden können. Damit stimmt Plinius überein, welcher bezeuget, daß Demaratus der Vater des Tarquinius Euchriam und Eugrammam bey sich gehabt habe, welche in Italien zuerst die Plastik eingeführet hätten.

Zweiter Theil.

Von den Meinungen der griechischen Philosophen vom Ursprung der Dinge und dem Wesen der Gottheit.

Erster Abschnitt. Meinungen der Jonischen Sekte vom Ursprung der Dinge.

Die ältesten Naturforscher haben nur Eine Ursach aller Dinge geglaubt; einige sagten, sie sey unbeweglich, andere hingegen, sie sey in beständiger Bewegung. Das erste behaupteten Xenophanes und die übrigen Eleatiker; das andere aber ist von der älteren Jonischen Sekte und von den Pythagoräern vertheidiget worden. Keiner aber hat vor dem Anaxagoras be-

hau-

hauptet, daß die Welt von einem Gott herrühre. Anaxagoras war der erste, der sagte, die Welt sey von einem Gott aus einer ewigen, aber rohen und unordentlichen Materie erbauet worden. Nach ihm behauptete Plato und Aristoteles, dieses erhabene Wesen, welches die Welt gebauet habe, sey kein Körper; die Stoiker, es sey zwar einfach und nicht aus Elementen zusammengesetzt, doch aber sey es nicht ganz ohne Körper.

Einige wollen zwar vom Thales behaupten, daß er der erste gewesen sey, welcher einen Gott geglaubt habe, allein sie widersprechen sich so sehr, daß ihr Zeugniß keinen Glauben verdient. Nach dem Aristoteles hat Thales behauptet, daß die Welt aus Wasser entstanden sey, und zwar durch gewisse nothwendige Bewegungen, von welchen Bewegungen aber er eben so wenig einen weitern Grund angegeben habe, als seine Nachfolger. Wir müssen daher den Anaxagoras noch immer vor den ersten halten, der zuerst von Einem Gott geredet. So viel aber muß man vom Thales doch zugeben, daß er durch Erklärung des Ursprungs der Welt, ein göttliches Wesen nicht aufgehoben habe. Vielmehr hielt er dafür, daß alles mit Gottheiten angefüllet sey; selbst in den Steinen wären gewisse Seelen, worunter er nach dem Aristoteles ein Wesen verstund, welches aber nicht Empfindung und Verstand habe, sondern nur eine Kraft Bewegung anzufangen. Er lehrte, wie viele andere, nach dem Hesiodus, daß die Götter und Dämonen, eben so wie die Menschen und Thiere, durch die Kraft der ewigen Materie wären gezeugt worden; sie müsten aber auf das höchste

verehret werden, weil sie wegen ihrer Unsterblichkeit, Weisheit und anderer Tugenden einen grossen Vorzug für den Menschen hätten.

Anaximander, sein Schüler, soll ein gewisses unendliches Wesen, welches feiner als Wasser, dicker aber als die Luft wäre, für den Urheber aller Dinge gehalten haben. In demselben unterschied er wiederum zwey andere, einander entgegengesetzte Kräfte, durch deren Verdünnung oder Verdickung die unendlichen Welten nicht allein entstünden, sondern auch untergiengen, u. s. w. Von diesen hat Anaximenes seine Lehrsätze bekommen, welcher sich blos dadurch von jenem unterschied, daß er die Luft für das erste Princip aller Dinge hielt, durch deren Verdünnung oder Verdickung alles entstünde und untergienge.

Nach diesen hat Pherecydes, der Lehrmeister des Pythagoras, von dieser Materie geschrieben; allein er ist, wegen seiner figürlichen Sprache und vielen untermischten Fabeln, schwerlich zu verstehen.

Zweiter Abschnitt. **Von den Meynungen des Pythagoras und seiner ältesten Schüler, vom Ursprung der Dinge.**

Wir übergehen hier die herrliche kritische Abhandlung, die der Verf. zum richtigen Verstande der pythagoräischen Lehren vom Alter, von der Lebensart, von der Schule des Pythagoras, u. s. w., vorausschickt, und fangen gleich da an, wo der Verf. mit Recht einen Unterschied zwischen den Lehrern dieser Sekte festsetzt. (S. 294.)

Die Lehrer der ersten Klasse sind jene alten und wahren Freunde des Pythagoras, welche als Glieder

zu dieser Sekte gehörten, da sie noch in ihrem ganzen Flor war. Die andern sind diejenigen, welche nach dem Untergange dieser Schule gelebt und geschrieben haben. Unter diesen muß man wiederum diejenigen unterscheiden, welche zunächst an das Alter des Pythagoras hinreichen, und eher lebten, als Anaxagoras seine Lehre ausbreitete; und diejenigen, welche nach dem Sokrates gelebt und geschrieben haben.

Wenn man bedenkt, daß Pythagoras dem Thales und Anaximander gleich, und ein Schüler des Pherecydes gewesen; wenn man bedenkt, daß er zu einer Zeit gelebt, wo diejenigen, welche über das Wesen der Gottheit disputirten, nicht einmal deutliche und bestimmte Worte erfinden konnten, womit sie ihre Gedanken hätten bezeichnen können; wenn man ferner bedenkt, daß nicht allein diejenigen, welche vor dem Pythagoras vorhergiengen, oder mit ihm zu gleicher Zeit lebten, sondern auch die, welche gleich auf ihn gefolget sind, Xenophanes und die übrigen Eleatiker, Empedokles, Heraklit, Leucipp und Demokrit, zwar anders, aber auf eben solche besondere Art geirrt haben, und die, so auf ihn gefolget sind, viele Menschenalter durch, in Absicht auf diese Lehre in Finsterniß und Dunkelheit geschwebt haben: so wird man sich nicht wundern, wenn man das Gegentheil von jenen hohen Meinungen, welche einige von dem Pythagoras und seiner Lehre gehegt haben, behaupten wird.

Alle Schriften, die wir noch von diesen Philosophen haben, sind Fragmente von solchen, die lange nach dem Untergange dieser Schule gelebt haben. Und was wir von den alten Pythagoräern noch wissen, ist

was uns Aristoteles in seiner Metaphysik, oder in dem Buche των μετα τα φυσικα aufbehalten hat.

Dieser sagt nun an vielen Orten, daß die alten Pythagoräer die gröste Aehnlichkeit zwischen den Zahlen und den übrigen Dingen gefunden, und deswegen geglaubt haben, die Zahlen oder ihre Bestandtheile wären die Principe oder Ursachen aller Dinge. Aus diesen sey alles entstanden, sie wären nicht unterschieden von den Dingen, sondern genau mit ihnen vereiniget. Deswegen nannten sie alle Wesen, himmlische und irdische, Eigenschaften, Verhältnisse oder Kräfte der Zahlen. Doch waren sie hier auch nicht mit einander einig. Einige hielten die Einheit, die nicht ohne Grösse war, oder die Elemente der Einheit, Gleich und Ungleich, wovon das eine endlich, das andere unendlich sey, für den Ursprung aller Dinge; andere mehrere Zahlen. Allein sie gaben keinen Grund an, wie aus Wesen, die gar keine Schwere hatten, ohne alle bewegende Kraft, leichte und harte Körper, lebendige Geschöpfe mit Gefühl und Verstand, und jene bewundernswürdige Ordnung der Dinge entstanden sey. Aristoteles wundert sich daher, wie sie die Zahlen als ideelle Wesen, die wir nur in Gedanken eher als die Dinge setzen, in der That selbst, und als Ursachen existirender Wesen hätten annehmen können.

Sie hoben also die Natur eines Gottes nicht auf, leiteten aber sowol die Götter als alles andere von Zahlen her. Feuer oder der Aether, welches sie für das vortreflichste Wesen hielten, soll den mittleren Theil der Welt eingenommen haben; um ihn bewegen sich die Erde und die übrigen Himmelskörper. Dieses

Feuer

Feuer sey edler, als die Zahlen, woraus dasselbe entstanden, und überhaupt war es bey ihnen ein Lehrsatz oder Glaubensartikel, daß alles, was aus den Elementen der Dinge entstanden sey, weit vortreflicher sey und von grösserer Würde, als die Principien aller Dinge selbst. Die Zeugung selbst aber erklärten sie so:

Zuerst die Einheit als die Ursach aller Dinge. Hernach die Zwey. Aus beyden entstunden Zahlen, aus Zahlen Punkte, aus Punkten Linien, aus Linien Flächen, aus Flächen Körper, aus diesen endlich die sphärische Welt mit Sinn und Verstand.

Die Luft, die die Erde umgiebt, hielten sie für schädlich und unbeweglich, daher sey alles, was Othem hat, und mit derselben umgeben ist, sterblich: der oberste Aether aber sey rein, dünn und unsterblich, immer in Bewegung, daher sey alles in ihm unsterblich und göttlich. Und diesen Aether nannten sie Gott, durch dessen Vorsehung alles regiert werde. Einige Funken desselben durchdrängen die Erde und das Meer, und gäben den Dingen Leben. Darum hielten sie die Seelen der Menschen für solche ätherische Funken, welche also mit den Göttern die nächste Anverwandtschaft hätten.

Dritter Abschnitt. Meynungen der Eleatiker von der Welt und Gott.

Xenophanes, der Stifter dieser Sekte, behauptete: daß niemalen aus Nichts Etwas, noch auch aus einer vorgewesenen Sache entstehen könne. Das letzte deswegen, weil es schon müsse dagewesen seyn, wenn es aus einer vorher existirenden Sache habe ent-

stehen sollen; folglich sey es nicht erst entstanden. Folglich sey alles, was existire, ewig und unendlich. Das Unendliche aber sey nur Eins. Dieses sey sich immer gleich und ähnlich, weil es Eins sey, und sey ohne alle Bewegung. Denn, sollte es sich bewegen, so müste es sich entweder in einem leeren Raum bewegen, das sey aber ein Unding; oder es müsse sich da bewegen, wo andere Körper sind, das gienge aber darum nicht an, weil der Raum schon von andern Dingen eingenommen sey. Ferner, es sey dieses Eins niemals Schmerzen, oder Krankheit, oder dem Untergange ausgesetzt, es könne auch nicht verwandelt oder mit andern Dingen vermischt werden, weil alles dies nicht ohne Bewegung und nicht anders geschehen könne, als daß die Einheit hinfalle. Weil nun freylich dieses der Erfahrung widersprach; so hielt er dafür, daß die Sinne trügen, und nur der Verstand allein erkenne was wahr sey.

Parmenides, sein Schüler, stimmte in so weit mit ihm überein, nur daß er seine Einheit nicht für unendlich, sondern für endlich hielt; und daß er zwey Ursachen der Dinge statuirte, die Wärme und die Kälte, oder wie er diese Principien auch sonst nannte, Licht und Finsterniß. Jenes sey die wirkende Ursache; dies die Materie, woraus etwas entstehe.

Zeno statuirte mit dem Xenophanes: wenn etwas existire, so könne dieses niemalen entstanden oder gezeuget seyn. Gott habe also keinen Anfang, und sey ewig, er sey nur einer, er empfinde auf allen Seiten, sey vollkommen rund, weder endlich noch unendlich, weder in Bewegung noch ohne Bewegung.

Leucip-

Leucippus, den einige für einen Zuhörer des Zeno halten wollen, gieng in vielen Stücken von den Eleatikern ab, ja widersetzte sich ihnen sogar. Er statuirte unzählige Principien, rechnete den leeren Raum mit unter die ersten Ursachen der Dinge, und hielt seine Atomen in beständiger Bewegung. In dem unendlichen leeren Raume, sagte er, bewegten sich unzählige Atomen, die nach und nach cohärirten, wodurch nach und nach die Welt entstanden sey. Die Ursach dieser Bewegung aber übergeht er mit Stillschweigen, oder giebt die Nothwendigkeit dafür aus, die er aber auch weiter nicht erklärt.

Demokrit war sein Nachfolger. Dieser suchte einen Grund von jener Bewegung der Atomen anzugeben. Wie sehr er aber von seinem Vorfahrer abgegangen ist, sieht man aus seinen göttlichen Erscheinungen, Bildern und Gesichtern. Er glaubte nämlich, daß zu gewissen Zeiten Bilder von ungeheurer Grösse, die aus Atomen zusammengesetzt wären, denen Menschen erschienen, und ihnen entweder durch ihre Erscheinung, oder durch ihre Stimme das Zukünftige vorhersagten. Einige derselben wären den Menschen günstig, einige zuwider.

Daß hier an die Erkenntniß des wahren Gottes nicht zu denken sey, bedarf keines Beweises.

Vierter Abschnitt. Meinungen des Heraklit's und Empedokles vom Ursprung der Dinge.

Heraklit hielt das Feuer für das Princip aller Dinge, aus diesem sey alles entstanden, und werde auch wiederum in dasselbe zurückkehren. Aus diesem

Feuerwesen sollen durch immerwährende Bewegungen und Umstaltungen, erst die Elemente, Luft, Wasser und Erde entstanden seyn; aus diesen aber alle andere Körper, welche zuletzt in das ewige Feuer wieder zurückgehen würden. Daher sey alles in beständiger Bewegung und Veränderung, nichts sey beständig und unbeweglich. Die Kraft aber, die dieses alles verrichte, nannte er die Nothwendigkeit. Dieselbe habe 2 Gesetze oder Kräfte. Die Zwietracht, wodurch sie alles erzeuge, und die Freundschaft, wodurch sie alles wiederum auflöse. Und weil die Welt ewig sey, so sey sie weder von einem Gott, noch von einem Menschen hervorgebracht.

Nach dem Sextus und Plutarch hat er nicht nur eine Menge Gottheiten eingeführt; sondern auch einen gemeinschaftlichen und göttlichen Verstand statuiret, welcher die Menschen umgebe, dessen Theile sie athmeten, daher sie im wachenden Zustande durch denselben Wahrheit erkennen könnten, im Schlaf aber würden sie von ihm getrennt, und dächten entweder gar nichts, oder Irrthum.

Empedokles, so ein grosser Dichter er war, hat sich doch als Philosoph unter allen alten Physikern am häufigsten in seinen Meinungen widersprochen, und mit dieser Krankheit sind auch seine besten Ausleger behaftet gewesen. Aristoteles und Sextus sagen, er habe 4 ewige und unveränderliche Principe aller Dinge geglaubt, durch deren Zusammenschmelzung alles erzeuget, und durch deren Auflösung alles zerstöret werde. Gleich drauf spricht Aristoteles wieder, Empedokles habe seine 4 Elemente auf 2 reducirt, und das

Feuer

Feuer als das eine Wesen, die übrigen Elemente als das andere Wesen angesehen u. s. w. Uebrigens hatte er mit den andern dies gemein, daß er glaubte, die Götter wären aus eben den Principien gezeuget, woraus die übrigen Dinge entstanden sind. Dem widerspricht die Stelle im Sextus nicht, wo er von diesem Empedokles sagt, er habe einen göttlichen Verstand angenommen, der durch das ganze Universum sich erstrecke. Er hat aber seinen göttlichen λογος nirgends deutlich erklärt.

Fünfter Abschnitt. **Von den Meinungen des Anaxagoras und Sokrates von dem göttlichen Wesen.**

Anaxagoras legte den Satz zum Grunde: daß seit undenklichen Zeiten eine eben so grosse und unendliche Menge Elemente existiret habe, als man verschiedene Körper in der Welt antreffe. Diese unzähligen einfachen Wesen nannte er ὁμοιομερειας, und glaubte, daß sie unter einander gemengt anfänglich eine rohe und unordentliche Materie ausgemacht hätten, bis eine gewisse Gottheit, oder göttlicher Verstand dazukam, der sie in Bewegung setzte, von einander absonderte, und ordnete. Und diesen müsse man für den Schöpfer der ganzen Welt und aller Bewegung halten. Er sey einfach und könne nicht leiden, habe auch mit andern Wesen nichts ähnliches oder gemeines, sey unendlich, allmächtig, und regiere die ganze Welt mit Fürsehung und Weisheit, und werde dies in Ewigkeit seyn.

Diese Lehre von einem einzigen Gott hat hernachmals Sokrates von dem Anaxagoras bekommen.

Vor

Vor allen Dingen nahm er den Satz an, daß alles, was hervorstechenden und offenbaren Nutzen habe, nicht vom Zufall oder von einem unverständigen Wesen hervorgebracht, sondern mit Absicht und Verstand gemacht worden sey. Himmel, Erde, Meer, gäben Spuren von einem Wesen, welches dem Menschengeschlechte günstig sey, und dessen Werke alle andere an Schönheit übertreffe. Ueberall sey Ordnung und Regelmäßigkeit. Thiere und Menschen wären durch alle ihre Theile so schön und zweckmäßig eingerichtet, daß sie nicht schöner könnten gedacht werden. Alles dieses könne demnach nicht von Zufall, sondern müsse von einem weisen und gütigen Werkmeister herrühren. Er lehrte ferner, daß Gott alle Dinge erhalte und regiere, besonders aber eine Vorsehung für die Menschen habe. Und weil denn Gott nicht aufhören werde für das Beste der Menschen als seiner Kinder zu sorgen, so schloß er daraus, daß einem rechtschaffenen Manne, weder im Leben noch nach demselben, ohne und wider den Willen Gottes nichts begegnen könne. Gott sey daher aufs höchste zu verehren; nicht aber durch Geschenke und Opfer zu bestechen.

Bey alle dem ist es wahrscheinlich, daß Sokrates das göttliche Wesen für körperlich und zugleich für einfach gehalten habe, für ein Wesen, welches keiner Leiden fähig und durch die ganze Welt verbreitet sey. Denn er glaubte, daß die Seelen der Menschen aus Gott entstanden wären. Er verachtete auch keinesweges die väterlichen Götter, sondern opferte vielmehr an ihren Altären. Glaubte Divinationen und seinen eignen Dämon.

Sechster Abschnitt. Meinungen des Plato von Gott und dem Ursprung der Welt.

Plato unterschied zwey Arten der Dinge, die eine waren solche, die immer sich selbst gleich und die nämlichen sind, die keinen Anfang haben, und blos mit dem Verstande begriffen werden; die anderen waren solche, welche ganz von den Meinungen abhiengen, welche entstehen und untergehen, und niemalen im eigentlichen Verstande existirten. Alles, was entstünde, müsse aus irgend einer Ursach entstehen. Also müsse das Universum eine Ursach gehabt haben; doch sey es schwer, den Weltschöpfer zu finden. Die Ursach, warum Gott die Welt geschaffen habe, sey gewesen, damit er alles sich ähnlich machen möge. Da er aber beschlossen hätte, überall alles gut zu machen, so habe er die ewige Materie, die noch keine Qualitäten hatte, und sich beständig bewegte, genommen und sie in Ordnung gebracht. Ehe er aber an die Materie gegangen sey, habe er zuvor die Seele geschaffen, als welche älter und edler als der Körper wäre, und habe den Körper ihrer Herrschaft unterworfen, und zwar habe er diese aus sich selbst gezeuget. Und auf solche Art habe die Welt eine Seele bekommen, und sey das vollkommenste Werk, das sich selbst bewege, keiner Krankheit und keinem Alter unterworfen wäre, und niemals das Ende ihres göttlichen Lebens befürchten dürfe. Nachdem er den Himmel und die Himmelskörper verfertiget, habe er jene unsterblichen Wesen zusammengerufen, sowol die sichtbaren, als auch diejenigen, welche Götter oder Dämonen genannt werden, und habe ihnen aufgetragen, daß sie sterbliche Leiber

ber zu Wohnhäusern der Seelen schaffen, und zerstöhrbare Geister erzeugen möchten.

Wenn man diese ungereimten und irrigen Meinungen übergeht, die hier beygemischt sind; so war Plato unter allen Griechen derjenige, welcher am anständigsten von Gott und seiner Weltregierung geredet hat. Gott, sagte er, besitze die höchste Tugend, nichts könne ihn also von der Regierung der Welt abhalten, und diejenigen irrten sehr, welche glaubten, Gott bekümmere sich nur um das Ganze und Grosse, nicht aber um das Geringere und Kleinere. Daran dürfe sich niemand stossen, daß wir nicht gleich begreifen, wie unser Wohl mit dem Wohl des Ganzen zusammenhange. Das Universum im Ganzen werde immer so regiert, daß am Ende die Tugend siege, das Laster aber mit Füssen getreten werde, diesem Gesetze könne niemand entgehen, er möge sich auch begeben wohin er wolle, u. s. w. Von den übrigen Gottheiten der Griechen dachte er wie ein vernünftiger Mann denken muste; er verachtete sie so wenig als Sokrates, aber glaubte auch nicht alles, was der Pöbel und die Poeten fabulirten.

Siebenter Abschnitt. **Aristoteles Meinung von Gott.**

Aristoteles gieng von dem Satze aus: Alles, was sich beweget, müsse durch ein äusseres Princip in Bewegung gesetzt werden. Weil man aber nicht ins Unendliche fortgehen könne, so müsse man zuletzt bey einer Ursach stehn bleiben, die den Grund aller Bewegung in sich fasse, und die selbst von aussen her nicht beweget würde. Die nannte er Gott. Dieser sey

nur

nur ein einziger; weil es ihm 1) schicklicher zu seyn schien, nur Eine Ursach anzunehmen, wo mehrere nicht nöthig sind. 2) Weil, wenn mehrere Ursachen vorhanden wären, die Bewegung weder continuirlich, noch ewig seyn würde. Diese Ursach nannte er nun eine ewige und unsterbliche Ursach, und die nicht aus gewissen Theilen bestünde; sie, oder Gott, sey unveränderlich und das vollkommenste beseelte Wesen, zu dessen Vollkommenheit nichts könne hinzugethan werden. Die gröste Glückseligkeit desselben bestehe in der Betrachtung, daß er immer das Beste und besonders seine Vollkommenheiten sich vorstelle: ausser sich aber erhalte er die Welt in beständiger Bewegung. Ein solches Wesen sey nur Eins, das die ganze Welt mit Fürsehung regiere. Es irren also diejenigen, welche den Aristoteles beschuldigen, er habe die Vorsehung und Regierung eines Gottes geleugnet. Wenn er nämlich behauptete, daß alles aus Natur und Form entstanden sey; so verstund er unter Natur die Kräfte der Dinge, welche ihre Form gebildet; Gott aber war zuletzt der Urheber der Natur. Wenn er vom Zufall oder Glück sprach, daß nach denselben die Begebenheiten in der Welt erfolgten, so nahm er diese Worte so, wie Plato, daß, was in der Welt über die Erwartung der Menschen war, das erfolge nach natürlichen Ursachen, aber nach göttlicher Absicht und Einrichtung.

Wenn Aristoteles von mehrern Gottheiten, z. E. von den Gestirnen spricht, so setzte er zwar über diese gewisse Gottheiten, die er auch ewig seyn ließ, wie die Welt: allein diese waren doch sehr unterschieden von

seinem

seinem höchsten Gott; es waren gleichsam nur Diener desselben. Uebrigens kann nicht ganz geleugnet werden, daß Aristoteles in seiner Lehre von Gott noch manche Irrthümer gehabt habe.

Achter Abschnitt. Von den Meinungen der Stoiker von Gott.

Die Stoiker nahmen mit Plato zwey Ursachen an, wovon die eine alles gemacht, die andere aber der ersten sich gleichsam geliehen habe. Das letzte war die Materie, ohne alle Qualitäten und Bewegung, aber der Veränderung fähig. Eben darum war ihnen eine Kraft nothwendig, die die Welt geformt habe, die Verstand und Vernunft besitze, weil dieses in der Welt angetroffen werde, welches nicht seyn würde, wofern jene Kraft es nicht selbst besitze. Sie nahmen mit dem Sokrates auch Erscheinungen und Vorhersagungen an.

Sie hatten verschiedene Gründe, womit sie das Daseyn eines Gottes vertheidigten. Zuerst zeigten sie, wie ungereimt es sey, keinen Gott anzunehmen. Einmal würde dadurch alle Religion und Gerechtigkeit aufgehoben. Hernach würden alle Tugenden über den Haufen geworfen, wodurch die menschliche Gesellschaft erhalten würde. Wenn nun aber Religion, Frömmigkeit, Weisheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit würklich vorhanden wären; so müste auch ein Gott seyn, auf den sich alles dieses beziehe. Der Glaube an einen Gott würde sich auch nicht so lange erhalten haben, wenn er nicht gleichsam dem Menschen angebohren wäre.

Beson-

Besonders aber argumentirte Chrysipp so: Wenn etwas in dem Universum vorhanden ist, was menschlicher Verstand und Kraft nicht machen kann; so muß der, welcher so was gemacht hat, vortreflicher als der Mensch seyn. Nun ist aber der Mensch nicht im Stande, jene Himmelskörper und jene ewige Ordnung darzustellen. Also muß der, welcher dieses alles gemacht hat, fürtreflicher als der Mensch seyn. Dieser ist Gott. Ferner: Der Mensch sey das herrlichste Wesen unter der Sonne; es müsse aber noch ein besseres geben, weil die Natur des Menschen doch nicht ganz vollkommen sey, welches alles an Weisheit und Macht übertreffe, und das sey Gott. Ferner: Alles Ding habe etwas, wo es anfange und worin sichs endige, die Pflanzen und Bäume ihre Wurzel, Thier und Mensch sein Herz oder Gehirn: es sey also auch wahrscheinlich, daß bey der Welt sich so etwas befinde, und dieses könne nichts anders seyn, als das höchste Wesen, Gott. Ferner schlossen sie aus der bewunderungswürdigen Uebereinstimmung und Harmonie der Dinge und der von einander so sehr verschiedenen Theile in der Welt auf ein verständiges Wesen, das dieses alles so geordnet und erhalten habe. Allein nun stellten sie sich die Welt wie ein unermeßliches Thier oder beseeltes Wesen vor, welches so wie der Mensch seine Seele habe.

Die Vorsehung vertheidigten sie mit starken Gründen, und zwar daß Gott nicht nur fürs Ganze, sondern auch fürs Einzelne sorge. Daher war alles gut, und das Böse in der Welt konnte nicht anders als da seyn, wenn die Welt Welt, und nicht Gott

seyn sollte. Ja, es würde nicht so viel Gutes stattgefunden haben, wenn nicht das Böse damit verbunden wäre. Z. B. sagte Chrysipp, würden wol die menschlichen Gliedmassen uns so viele Begriffe, Empfindungen und Vergnügen verschaffen können, wenn sie nicht so zart und so empfindlich eingerichtet wären, daß sie auch von aussen verwundet werden könnten. Hierzu kam noch ihre vortrefliche Lehre vom Guten und Bösen, wodurch sie alle Anklagen der Gottheit bey Zulassung des Bösen wegwiesen. Man kann sich daher nicht genug wundern, daß einige sie des Fatalismus beschuldiget haben. Sie hatten zwar ein Fatum; verstunden aber darunter jenes göttliche Gesetz, wornach sich alles richte, und, etwas geschieht nach dem Fatum, hieß so viel, alles, was geschieht, das geschieht nach vorhergegangenen Ursachen, und nichts geschieht ganz ohne solche Ursachen. Und sie unterschieden sorgfältig das Fatum von der Nothwendigkeit. Eben so wenig haben sie behauptet, daß Gott der Nothwendigkeit unterworfen sey, wie solches aus dem Seneka erhellet.

Darin aber haben sie geirret, daß sie Gott zu einem körperlichen Wesen machten, welches zwar einfach, aber nur in dem Verstande sey, daß es nicht aus unähnlichen oder verschiedenen Elementen bestehe. Deswegen nannten sie ihn bald ein Feuer, bald Wärme, bald Luft, bald einen animalischen Geist, der durch alles hindurch gehe, Sinne und Verstand habe, und die einzige Quelle und Ursprung alles Lebens sey. Er beweise sich aber auf verschiedene Art thätig, daher legten sie ihm verschiedene Kräfte und Namen bey. Die

erste

erste nannten sie ψιλην ἑξιν, oder ἑκτικην δυναμιν. Das war ein gewisser Geist, wodurch die Körper zusammengehalten wurden. Die andere hieß φυσις, welche durch das Pflanzenreich durchwandere, wodurch alles, was die Erde enthalte, die Saamen entstünden und vermehret würden. Die dritte Kraft dieses göttlichen Feuers war diejenige, wodurch thierische, beseelte Wesen entstünden, sich bewegten, empfänden und begehrten, und ihres Gleichen aus sich hervorbrächten. Dazu kam die vierte, der νους oder λογος, welches der ganze Weltgrund war. Einige hielten den Aether davor, andere die Sonne; alle aber kamen darin überein, daß dieser die Welt so regiere und erhalte, wie die Seele des Menschen seinen Körper beherrsche. Und dieses sey der Urquell aller vernünftigen Wesen. Wegen dieses göttlichen Ursprungs nannten sie die Menschen Kinder Gottes, Glieder seines grossen Leibes; die Seelen aber göttliche Funken, Theile von Gott. Und glaubten daher, daß die Seelen nach dem Tode dem Feuerwesen wieder würden beygemischt werden, und daß nach dem Tode keine Empfindung und Bewustseyn des vorigen Lebens übrig bleiben würde.

Was den Ursprung der Welt betrifft, so haben sich die Stoiker nirgend so sehr widersprochen als hier. Sie behaupteten, es habe von Ewigkeit eine rohe Materie existiret, die von Gott unterschieden wäre; daraus habe Gott die Welt gebauet. Aber setzten auf eine kindische Art hinzu, Gott habe diese Materie aus sich selbst hervorgebracht, oder die göttliche Substanz sey nach und nach aus dem Feuerwesen in ein Luftwe-

sen, aus diesem in ein wäßrichtes Wesen verwandelt worden, und so wären nach und nach die 4 Elemente und die übrigen Dinge entstanden.

Neunter Abschnitt. Von den Meinungen des Epikur von Gott.

Epikur sagte nicht nur, daß er keinen Gott bey Entstehung der Welt gebrauche; sondern bemühte sich auch aus allen Kräften, bey der Regierung einer Welt die Gottheit auszuschliessen. Weil er glaubte, einmal, die Welt sey so ungeheuer groß, daß auch nicht einmal eine göttliche Kraft hinreiche sie zu bewegen und in Ordnung zu bringen. Dagegen unterstund er sich, für dieses Werk entweder einen gewissen Zufall und Ohngefehr, oder das Schicksal, oder die Nothwendigkeit, oder eine gewisse schöpferische Natur, die weder Sinne noch Verstand hätte, anzunehmen und an die Stelle eines Gottes zu setzen. Er glaubte, es hätten sich in einem unendlichen leeren Raum die Atomen lange hin und her beweget, bis sie endlich von ohngefehr zusammengestossen und zusammengehangen wären, woraus hernach die Welt entstanden sey. Hernach sagte Epikur, er sähe gar keinen Grund ein, warum Gott so geschwind eine Welt habe schaffen sollen. Blos für sich ein neues Wohnhaus zu bauen, damit er nicht mehr im Dunkeln zu wohnen brauche? Warum habe er denn das so lange versparet? Für die Menschen? Das verlohne sich der Mühe nicht, wegen der wenigen Weisen, die etwa da wären; und warum hätte er sich um die Gottlosen so verdienet machen sollen? Und da die Glückseligkeit in der Gemüthsruhe und Geschäftslosigkeit bestehe, so müsse ein solcher Gott, der

den lauf der Gestirne, die Abwechselungen der Zeit und der Dinge besorgen müste, das elendeste und arbeitsamste Wesen seyn. Warum sollte er dieses thun, da er von den Menschen weder Nutzen noch Schaden habe? Dem allem ohngeachtet leugnete er die Götter nicht, ob er sie gleich zur Welt nicht nöthig erachtete; sondern suchte vielmehr ihr Daseyn zu beweisen, und ihre Verehrung anzuempfehlen; vielleicht aber, um nur seine Philosophie den Athenienſern desto angenehmer zu machen. Den ersten Beweis nahm er her von der Uebereinstimmung der Völker. Den zweyten daher: es müsse überall ein Gleichgewicht seyn; es gäbe eine unendliche Menge von Sterblichen, also müste der Unsterblichen ebenfalls eine unendliche Menge seyn. Was ihren Ursprung betraf, so hat er sich eigentlich nicht darüber erkläret. Gesetzt, daß sie aus einem glücklichen Zusammenfluß der Atomen entstanden wären, und zwar in Menschengestalt, oder wenn sie auch nicht entstanden sind; durch welchen grossen Zufall konten wol so viel Körpertheile zu den göttlichen Bildern herbeygebracht werden, als nöthig war ihre Wunden zu heilen, und ihre verstümmelten Glieder zu ersetzen? Das hinderte ihn alles nicht, sie für ewig und für selig zu halten. Nach seiner Meinung hatten sie nicht eigentliche Körper, sondern nur etwas dem ähnliches, (quasi corpora) nicht eigentliches Blut, sondern nur etwas dem ähnliches. Wie konten sie da jener Vergnügungen geniessen, worin Epikur die Seligkeit setzte? So schlau war er aber doch, daß er seinen Gottheiten ähnliche Gestalt und Kräfte beylegte, wie seine Landesleute ihren Göttern beyzulegen

pflegten, und ihre Wohnungen waren von den griechischen Göttern auch nur dem Orte nach verschieden, nämlich in gewissen Zwischenwelten. Kurz, sein ganzes sich selbst widersprechendes System gieng blos dahin, mit dem unerfahrnen Pöbel sein Spiel zu treiben.

Noch einen Beweis vom kritischen Scharfsinn unsers Verf. müssen wir unsern Lesern mittheilen. Unter den Pythagoräern hat man von je her den **Ocellus von Lukanien** vor einen der ältesten Schriftsteller gehalten. In der Ausgabe des **Vizzanius** findet man fast alle Beweise für die Authenticität dieses Schriftstellers beysammen, und der **Marquis d'Argens** hat vermuthlich in seiner Uebersetzung dieser Ausgabe sich bedient, wo man die nämlichen Gründe angeführt findet. Mehrentheils aber sind es nur Zeugnisse vom Lucian, Jamblichus, Barthius, Meursius, Sennert, Philo, Censorinus, Manucius, Canter, Lindenborg, Sextus, Picolomineus, Stobäus, nebst den berüchtigten Briefen des Archytas an den Plato, und des Plato Antwort an denselben, die **Vizzanius** gesammelt hat. Daß Plato und Aristoteles nirgend in ihren Schriften des Ocellus gedenken, war Rec. seit langer Zeit verdächtig; allein er getraute sich aus diesem Grunde allein die Authenticität dieses Schriftstellers nicht zu bezweifeln; weil ihn das Zeugniß des **Sextus** noch zurück hielt, dem man noch mehr als dem **Philo** trauen kann.

Die

Die Gründe, die Hr. M. wider die Richtigkeit dieses Buchs anführt, haben allerdings ein grosses Gewicht. Allein es hält uns ein und anderes zurück, ihm unsern ganzen Beyfall zu geben. Einmal ist es die Sprache, die im Ocellus so poliret ist, als man es zu der damaligen Zeit, da er soll gelebt haben, nicht erwarten konte. Zweytens, daß er im ganzen Buche nicht ein einzigesmal von der Einheit und von Zahlen spricht. Dies ist sehr scharfsinnig, und es ist wahr, ich habe von neuem bey dieser Gelegenheit den ganzen Autor, den ich jetzo aus einem andern Gesichtspunkte studire, durchblättert, und habe nichts gefunden. Von einem Pythagoräer wäre allerdings zu vermuthen gewesen, daß er diese erzpythagorische Lehre wol angeführt habe. Unterdessen ließe sich darauf wol noch antworten, und wo ich nicht irre, ist es in den Prolegomenis der Vizzanischen Ausgabe geschehen, oder in den hintenangehangnen Anmerkungen des Nogarola, doch will ich dieses nicht mit Gewißheit behaupten. Drittens hätte doch wol Plato dieses Buches und des darinne enthaltenen Lehrsatzes von der Ewigkeit der Welt gedacht. Denn wenn man den Theätet und den Sophisten liest; so muß man gewiß glauben, daß Plato an jenen Lehrsatz auch würde gedacht haben, wenn er damals schon vorhanden gewesen wäre. Viertens bringt Aristoteles den Lehrsatz überall als den seinigen vor, und gedenket nicht an einen ältern Erfinder; hätte er auch wollen einen Betrug spielen, so würde er doch nicht die nämlichen Worte gebraucht haben.

Diese ganze Betrachtung muß jedem Leser ein ungemein grosses Vergnügen gewähren, ich wenigstens bin dem Hrn. Verfasser sehr dafür verbunden, da sie mir zu einer Zeit in die Hände fiel, wo ich mit ähnlichen Betrachtungen beschäftiget war. Noch mehr freute ich mich in Hrn. Tiedemans ersten griechischen Philosophen S. 198. das Gegentheil von Hr. Meiners Behauptung zu finden. Leser, denen diese Sache interessant ist, werden beide Schriftsteller nicht ohne Vergnügen vergleichen. Wir wollen und können statt einer Kritik nichts bessers thun, als jene Gründe anführen, und den Leser urtheilen lassen. Es heißt daselbst: „Das älteste Zeugniß von der Ocellischen Schrift über das Universum befindet sich beym Philo. Nach ihm erwähnet auch Sextus eine Meynung des Ocellus: beyde, besonders der letztere, unverdächtige und in allem Betracht gültige Zeugen. So sehr also die Aechtheit dieser Schrift auf der Seite des Alterthums der Zeugen verlieret, so sehr gewinnt sie dagegen auf der, der Gültigkeit der Zeugen und der bey den Alten allgemein erkannten Wahrheit ihrer Behauptung; denn auch bis jetzt ist keiner von ihnen bekannt, der die Aechtheit dieser Schrift geläugnet hätte.

„Nichts destoweniger hat es nicht an Schwerglaubigen gefehlt, welche diesen Beweisen wenig, und an Unglaubigen, welche ihnen gar nicht haben trauen wollen. Beyde finden sich in der Person eines Mitarbeiters der Philologischen Bibliothek vereiniget. Seine Gründe sind folgende:

1) „Es bleibt wenigstens immer ein unauflösliches Räthsel, daß kein Philosoph vor dem Philo, der

der im ersten Jahrhundert lebte, den Ocellus und sein System auch nur ein einigesmal anführet, weder Plato, noch Aristoteles, noch Galen, noch Plutarch, alles Männer von einer unermeßlichen Lectür.„

Dies allgemeine Stillschweigen hört auf räthselhaft und unauflöslich zu seyn, so bald es sich erweisen läßt, daß es eine Folge natürlicher leicht zu findender Ursachen ist. Plato führt ältere Philosophen namentlich nur alsdann an, wenn er sie widerlegen will: in Ansehung des Pythagoras und der Pythagoräer aber beobachtet er besonders das tiefste Stillschweigen. Aristoteles, der sonst immer seinen Gegner nennt, führt nie die Verfasser der Pythagorischen Bücher an, deren Meynungen er widerleget. In Ansehung Plutarchs und Galens gilt eben diese Bemerkung. Hieraus folgt entweder, daß dies Stillschweigen in Ansehung des Ocellus nichts beweiset, oder daß alle vorhandene Pythagorische Fragmente untergeschoben sind. Und diesem Satze scheint erwähnter Schriftsteller nicht abgeneigt zu seyn. Dadurch stellt er aber den Aristoteles mit sich selbst in einen handgreiflichen Widerspruch. Denn er führt die Verschiedenheiten der Pythagorischen Meynungen an; er kannte also mehr als eine Pythagorische Schrift; und doch sollen diese Schriften damals nicht vorhanden gewesen seyn? Oder waren sie etwa ehemals da, giengen aber nachher verlohren, und wurden von Alexandrinischen Sophisten

wieder untergeschoben? Dies kann nur aus ihren Meynungen entschieden werden; unser Verf. behauptet es mit folgendem Grunde:

2) „Die Hypothese von der Ewigkeit der Welt kannte so gar Plato nicht; alle behaupteten eine ewige Materie. Sie mußte vor dem Aristoteles eine ganz unerhörte Meynung seyn, weil er sich öffentlich als den Erfinder davon ausgab. Würden nicht die Lehrer der alten Akademie und alle andern Philosophen, die vom Aristoteles abweichen, ihm den Ocellus vorgehalten haben, wenn er würklich zu diesen Zeiten existirt hätte? Censorin, der einzige Schriftsteller, der den Archytas wie den Ocellus die Ewigkeit des menschlichen Geschlechts, und folglich der ganzen schon geordneten Welt, behaupten läßt, gilt gegen das übereinstimmende Zeugniß des Alterthums nichts.„

Alles beruhet hier darauf, ob die Lehre von der Ewigkeit der Welt älter als Aristoteles, ob sie wirklich Pythagorisch ist? Wenn Plato an einigen Orten diese Lehre nicht berührte, so kam dieses vermuthlich daher, weil er, durch Sokrates Beyspiel vorsichtig gemacht, sich immer hütete, Dinge zu behaupten, die der Volksreligion zu sehr entgegen waren: doch es ist offenbar, daß er die Ewigkeit nicht nur der Welt, sondern auch des menschlichen Geschlechts ausdrücklich behauptet *). Daß Aristoteles sich für den Erfinder dieser Lehre ausgegeben,

*) Plato de Legg. VI. p. 875. Ed. Ficin.

ben, darf einem nicht fremd vorkommen, da dieser Philosoph als derjenige insbesondre bekannt ist, der sich fremde Erfindungen unter neuen Namen und mit einigen neuen Einschränkungen zueignete. Daß ihm aber niemand dies vorgerückt hat, ist sehr leicht zu begreifen, wenn man nur erwägt, daß die Pythagorischen Schriften im eigentlichen Griechenland sonst gar nicht bekannt waren; weil die Pythagorische Philosophie hier nie einiges Glück machen konnte. Doch dies bey Seite gesetzt, so ist auch die ganze Behauptung des Verfassers ungegründet. Philo sagt ausdrücklich, einige haben den Pythagoras und nicht den Aristoteles für den Erfinder der Hypothese von der Ewigkeit der Welt gehalten. Es war also mehr als einer, der ihm diesen Vorwurf machte, der ihn noch vor dem Plato, also auch vor den Alexandrinischen Betrügereyen machte. Um nun die Widersprüche, in welche hier der Verfasser mit sich selbst verfällt, zu bedecken, giebt er den deutlichen Worten Philos den Anstrich des Problematischen, und übersetzt λεγϑσι weislich durch: einige glauben. Noch einen andern Grund hat der angeführte Verf. aus der Beschaffenheit der Ocellischen Lehre abgeleitet. Er lautet so:

3) „Von eigentlichen Pythagorischen Meynungen finden wir im Ocellus keine einzige. Nicht das geringste von Zahlen; nichts von Symbolen, dem Ursprunge der menschlichen Seele; nichts von ihrer mystischen geheimnißvollen Sprache.

Hin-

Hingegen stimmen Lehren und Ausdrücke mit des Aristoteles seinen überein.„

Zahlen, Symbolen, mystische Sprache waren mit dem Pythagoreismus nicht nothwendig verbunden: Ocellus schrieb vor Eingeweihete, konnte also ohne diese Hüllen seine Gedanken vortragen. Die Ewigkeit der Welt, die Verwandelung der Elemente, und entgegengesetzten Eigenschaften der Grundwesen, sind ächt pythagorisch; also auch die ganze auf diesen Meynungen ruhende Schrift des Ocellus.

Auf den Grund, daß 4) „Diogenes den Ocellus nicht unter den Pythagoräern anführt„ scheint der mehrgedachte Verfasser viel zu bauen. Allein da er auch manche andere Pythagoräer nicht nennt, so würde man sehr unrichtig schliessen, wenn man allen von ihm nicht erwähnten die Existenz absprechen wollte.

VI.

Jakob Harris Abhandlungen über Kunst, Musik, Dichtkunst und Glückseligkeit. Aus dem Englischen, nach der dritten sehr vermehrten und verbesserten Londner Ausgabe übersetzt. 268 S. gr. 8.

Halle, bey Joh. Jacob Gebauer. 1780.

So wol die Sache selbst, die hier vorgetragen wird, als auch die Manier zu denken und der Vortrag des Verfassers, wird jedem Leser das Geständniß abnöthigen, daß dieses Werk mehr als irgend ein anderes der Uebersetzung werth war.

Der Verf. sieht Musik, Dichtkunst und Glückseligkeit als Species von der Kunst an, und handelt in diesem Zusammenhange in der ersten Abhandlung **von der Kunst überhaupt**, in einem Gespräche. Diese Abhandlung ist dem Grafen von Schaftesbury zugeeignet. Zuerst werden die Merkmale des Begriffs aufgesucht.

Alle Künste haben dies mit einander gemein, **daß sie eine Ursach von etwas sind.** Die Medicin, der Ackerbau, die Dichtkunst, Musik, Mahler- und Bildhauerkunst, alle kommen hierin mit einander überein. Aber es muß eine **freywillige und vorsätzliche Ursach** seyn: Denn was der Zufall thut, nennet man nicht Kunst. Es muß ferner eine **habituelle Ursach** seyn, etwas **gelerntes** und erwor-

worbenes. Daraus folget, daß keine Begebenheit in der natürlichen Welt, Kunst müsse genannt werden, z. B. Ebbe und Fluth; dies geschieht nach nothwendigen Gesetzen. Auch kein Werk der thierischen Welt, z. B. die Cellen der Bienen; denn wer kann sagen, daß sie jemals gelernt haben so künstlich zu seyn? Selbst Gott, da er denen Dingen die Bildung gab, würkte nicht durch Kunst. Denn alle Kunst ist etwas erlerntes, hinzugekommenes, erworbenes. Wenn denn also die Kunst weder zur göttlichen, noch zur thierischen, noch zur leblosen Natur gehört, jene zu vortreflich, und diese zu niedrig ist, als daß sie derselben fähig seyn könnte; so wird sie allein zur menschlichen Natur müssen gerechnet werden. Da ist es aber nicht nöthig, daß es immer Energie bey dem Menschen ist, es ist genug wenn es nur Vermögen ist, eine solche Ursach zu werden. Aber da nicht jeder geringe Einfall, den wir in Uebung bringen können, gleich eine Kunst ausmacht; so wird jene Fertigkeit nach vernünftig vestgesetzten Vorschriften eingerichtet werden müssen, und es gehöret also zu jeder Kunst ein Lehrgebäude von solchen verschiedenen wohleingerichteten Vorschriften. Zusammen: **Die Kunst ist eine Fertigkeit im Menschen, nach Maaßgabe eines Systems von verschiedenen und wohlbestätigten Vorschriften die Ursache irgend einer Wirkung zu werden.** Mit diesem Begriff stimmen die Begriffe des Aristoteles, der Stoiker, welche angeführt und zergliedert werden, überein.

Was nun die Gegenstände der Kunst betrift, so kann die ganze unveränderliche und nothwendige

Natur

Natur in keiner ihrer Theile zu einem Gegenstande der Kunst gemacht werden; also Wahrheit und Wissenschaft, Grundsätze und Beweise, die allgemeinen und intellektuellen Bestandtheile der Dinge gehören nicht dahin. Sie hat nichts mit unveränderlichen, abstrakten und nothwendigen Naturen zu thun. Nur die zufälligen Naturen gehören in ihr Gebiet, aber wohl zu merken, in wie weit sie in dem Wirkungskreise der menschlichen Kräfte liegen. Zufällige Dinge von höherm Range gehören nicht dahin, z. B. Planeten, Wechsel der Jahreszeiten, u. s. w.

Den Ursprung der Kunst muß man in den Bedürfnissen der Menschen suchen. Nicht nur die Abwesenheit der nothwendigen Dinge, sondern auch solcher, die uns Anmuth und Vergnügen gewähren, haben die Künste gebohren. Alle diese Dinge aber, Freude, Anmuth, Vergnügen, Gesundheit, Stärke, kann man unter dem gemeinschaftlichen Namen, Gut, fassen. Also ist der Ursprung der Kunst die Abwesenheit von etwas, das wir für gut halten. Wäre nie eine solche Abwesenheit gewesen, so würden wir nie eine Kunst erlernt haben. Aber es muß ein mögliches Gut seyn, eine Sache die der Mensch erlangen kann, einen Einfluß auf das menschliche Leben hat, und der Natur des Menschen angemessen ist. Die Stärke eines Pferdes zu erhalten, ist kein solches Gut; es leitet also nicht zu einer Kunst. Ferner muß es auch so leicht nicht zu erhalten seyn, wie man etwa einen Apfel, der unsern Geschmack reizt, ohne Mühe abbricht. Also sind die Gegenstände der Kunst eine Mittelklasse von Dingen; die Ohnmöglichkeiten leiten

nicht

nicht zur Kunst, auch nicht solche Dinge die leicht zu erhalten sind, und wo die Natur zureichet.

Das Ende der Kunst ist das Werk, welches durch sie hervorgebracht wird, oder die Energie. Diese Dinge sind verschieden. Wenn die Theile einer Wirkung auf einmal dasind, so heißt dies ein **Werk**. Z. B. in der Bildhauerkunst, die Bildsäule. Aber in der Ton- und Tanzkunst u. s. w. sind die Theile nicht auf einmal da, sondern folgen nach und nach auf einander; dies ist **Energie**. Wenn die Wirkung einer Kunst die Energie ist, so kann die Vollkommenheit der Kunst nur während der Dauer dieser Energie wahrgenommen werden. Z. E. die Vollkommenheit eines Tonkünstlers kan nur so lange wahrgenommen werden, als er zu spielen fortfährt. Wenn aber die Würkung der Kunst ein Werk ist, so ist die Vollendung nicht während der Energie, sondern erst nachher sichtbar. Z. B. bey der Bildhauerkunst ist die Vollkommenheit, so lange die Energieen des Künstlers dauern, nicht sichtbar, sondern erst alsdann, wenn das Werk dasteht und kein Schlag des Meißels mehr fehlt. Ferner folgt hieraus, daß die Energie sich mit dem Leben des Künstlers endiget, das Werk aber kann denselben überleben.

Zwote Abhandlung. **Ein Gespräch über Musik, Mahlerey und Dichtkunst.**

Das erste Kapitel giebt eine Einleitung zu den folgenden Hauptstücken. Es giebt nämlich zweierley Arten von Künsten. Einige haben es mit nothwendigen Bedürfnissen des Lebens zu thun; andere beziehen sich auf Vergnügungen. Jene nothwendigen

Kün-

Künste scheinen der Zeit nach eher gewesen zu seyn, als diese.

Musik, Mahlerey und Dichtkunst kommen darin mit einander überein, daß sie alle mimisch oder nachahmend sind. Verschieden sind sie, in so fern sie durch verschiedene Mittel nachahmen; die Mahlerey durch Figur und Farbe; die Tonkunst durch Ton und Bewegung; Mahlerey und Tonkunst durch natürliche Mittel; Dichtkunst größten Theils durch ein Mittel, das künstlich ist. Fragt man nun, welche von diesen Künsten die vortreflichste ist; so kommt es auf die Mittel der Nachahmung an, auf die Gegenstände der Nachahmung, und auf ihre Würde. Dies giebt den Stoff zu dem Folgenden.

Kap. II. Ueber die Gegenstände, die die Mahlerey nachahmt. Ueber die Gegenstände, die die Tonkunst nachahmt. Vergleichung beyder Künste mit einander.

Alle solche Dinge und Begebenheiten, die durch Figur und Farbe ausgedrückt werden können, sind Gegenstände der Mahlerey. Hieher gehört der ganze Inbegriff der leblosen und vegetabilischen Dinge, als Blumen, Früchte, Landschaften u. s. w.; Thiere nebst ihren Bewegungen und Tönen, in so fern diese aus der Stellung können errathen werden; der menschliche Körper nach allen seinen Erscheinungen; alle mehr als gewöhnlich stärkere Leidenschaften u. s. w. Die Gegenstände der Musik sind alle diejenigen Dinge und Vorfallenheiten, die am stärksten durch Bewegung und Töne ausgedruckt werden können. Die Bewegung kann entweder schnell oder langsam, gleich oder ungleich, abgebrochen oder aneinanderhan-

gend seyn; der kann sanft oder stark, hoch oder niedrig seyn. Wo nun also einige von diesen Arten der Bewegung oder des Tons, in einem hohen, nicht aber mittelmäßigen und geringen Grade angetroffen werden, da wird musikalische Nachahmung stattfinden können.

Vergleichet man beide Arten der Nachahmung mit einander, so muß man freylich bekennen, daß die Nachahmung der Mahlerey, der Nachahmung in der Tonkunst weit vorzuziehen sey. Denn diese kann nur unvollkommen nachahmen; jene hingegen kann Stellung, Figur, Farbe so gar des Individuums darstellen, und zwar mit der größten Genauigkeit und Vollständigkeit.

Kap. III. Ueber die Gegenstände, die die Dichtkunst nachahmt.

Die poetische Nachahmung begreift alles das unter sich, was entweder durch die mahlerische, oder musikalische Nachahmung hervorgebracht wird: denn ihre Materialien sind Worte, und Worte sind gemachte Zeichen der Begriffe. Ausserdem haben Worte noch eine gewisse Biegsamkeit, sie können geschwind oder langsam ausgesprochen, durch Zusammensetzung der Vokalen und Konsonanten auf mancherley Art verändert werden. Z. B. Stridenti miserum stipula disperdere Carmen. Virg.

Und so hat zum Theil die poetische Nachahmung ihren Grund in der Natur. Allein diese Nachahmung erstrecket sich nicht weit, und ist wenig verständlich. Sie muß daher der Mahlerey weit nachstehen, und ist aufs höchste nur sehr unvollkommen.

Kap. IV. Ueber die Gegenstände, die die Dichtkunst nicht durch bloße Töne, sondern auch bedeutende Worte nachahmt ꝛc.

Ein Gegenstand, an welchem die ganze Kraft der Mahlerey am vollständigsten ausgedruckt werden kann, dessen Uebersicht nicht von einer Folge von Begebenheiten, oder doch wenigstens nur von einer ganz kurzen Folge abhängt, kann in der Dichtkunst nur durch willkührliche Zeichen ausgedruckt werden; indeß daß die Mahlerey unmittelbar vermittelst der Kunst wirkt. Dies wird von allem verstanden, was die Mahlerey darstellet; jenes nur von denen, die dieselbe Sprache verstehen. Die Dichtkunst bringt keine andere Vorstellungen hervor, als womit schon jede Seele vorher begabt war; die Mahlerey kommt durch ihre eigene Vorstellungen den unsrigen zu Hülfe. Jene muß sich bey Begebenheiten in gewisse Umständlichkeiten einlassen; diese stellet uns dieselbe auf einmal dar. Endlich ist die Nachahmung der Mahlerey ähnlicher, unmittelbarer, verständlicher; und also jener in allen solchen Gegenständen, wo sie sich in ihrer ganzen Kraft zeigt, vorzuziehen.

Verstatten wir nun der Musik eben einen solchen Gegenstand, der eigentlich vor sie gehört, und wo sie sich am stärksten zeigen kann; so findet sich, daß diese Kunst nicht eben dieselben, sondern nur gleichartige und ähnliche Vorstellungen erwecken kann, indes die poetische Nachahmung, ob sie gleich künstlich, doch gerade dieselben Vorstellungen erwecket. Da nun bey Nachahmungen das vorzüglichste Vergnügen darin besteht, die nachgeahmte Sache wieder zu erkennen;

so folgt hieraus, daß die poetische Nachahmung vortreflicher sey, als die musikalische.

Kap. V. Ueber die Gegenstände, die die Dichtkunst durch bedeutende Worte nachahmt, und die zugleich für das Genie der beiden andern Künste keine schickliche Gegenstände sind ꝛc.

Alle Handlungen, deren Ganzes von einer so in die Länge gezogenen Dauer ist, daß kein Zeitpunkt in irgend einem Theile dieses Ganzen für die Mahlerey geschickt ist; ingleichen alle Gegenstände, die so beschaffen sind, daß sie die innere Einrichtung des Menschen vor Augen legen, und uns eine Einsicht in Sitten, Charaktere, Leidenschaft und Empfindung geben, dazu schickt sich die Dichtkunst allein; die Mahlerey nicht. Diese Gegenstände aber sind gerade die allerrührendsten, und die am meisten bessern. Und diese nachzuahmen ist die Sprache ein hinlängliches Mittel, ja das einzige. Hier ist zugleich die stärkste Faßlichkeit. Es kann auch in dem Fall die Dichtkunst mit der Tonkunst sich vereinigen, deren Beystand die Mahlerey ganz unfähig ist. Aus diesem folgt, daß in dieser Rücksicht die Dichtkunst die Mahlerey weit übertreffe.

Kap. VI. Ueber die Tonkunst, nicht als nachahmende Kunst betrachtet.

Es giebt verschiedene Affekten, die durch die Tonkunst erweckt werden können. Es giebt Töne, die uns frölich, oder traurig ꝛc. machen können. Hierbey muß vors erste angemerkt werden, daß zwischen unsern Begriffen und Neigungen eine gegenseitige Wirkung stattfindet, sie erwecken einander wechselsweise. Leichenbegängnisse, Foltern, Mordthaten brin-

bringen melancholische Gemüthsbewegungen hervor; und in einem Zustande solcher Leidenschaften denken wir wieder an jene Gegenstände. Je nachdem nun der Mensch das erstemal, da er diese Leidenschaften empfand, gestimmt war, nachdem werden sie auch das zweytemal stärker oder schwächer auf ihn wirken. Die Vorstellungen der Dichtkunst müssen also den fühlbarsten Eindruck machen, wenn die ihnen eigene Affekten bereits durch die Musik erregt worden sind. Denn hier ist eine doppelte Kraft, die zu einem Endzweck wirken muß. Und daher rühren die Wunder der Musik. Dies ist eine Macht, die nicht in Nachahmung besteht; sondern in Erweckung von Empfindungen, zu welchen sich gewisse Vorstellungen passen können. Daraus folgt nun klar, daß diese beiden Künste niemals einzeln so mächtig würken können, als wenn sie als treue Bundesgenossen mit einander vereiniget sind. Doch muß man sich bey dieser Verbindung immer erinnern, daß die Dichtkunst den Vorzug hat.

Dritte Abhandlung. Ueber die Glückseligkeit. Ein Gespräch.

Das höchste Gut ist dasjenige, dessen Besitz uns glücklich macht. Es giebt gewisse ursprüngliche Merkmale des Guten, worin bey der Untersuchung alle Menschen übereinkommen, nur in der Anwendung und Ausübung sind sie verschieden. Alle kommen darin überein, daß dasjenige, wornach sie streben, mit ihrer eigenen Natur bestehen und übereinstimmen muß. Aber mit den geringsten und eingeschränktesten Bedürfnissen des Lebens ist nicht leicht

ein Mensch zufrieden, er trachtet weiter. Mithin hält er das nicht für das höchste Gut, welches zur Erhaltung des blossen Seyns führt. Wornach anders kann er also trachten, als nach Wohlseyn? Demnach ist das höchste Gut etwas, das nicht zum blossen Seyn, sondern zum Wohlseyn dienlich ist, das wir auf alle Zeiten und Orte anwenden können, das nicht vergänglich, nicht von dem Willkühr eines Andern abhängt, und unberaubbar seyn muß. Aber auf was für Wegen suchen sie dies zu erlangen?

So wie die Lebensart eines jeden beschaffen ist, so sind auch seine Vorstellungen von der Glückseligkeit, und so auch seine Begriffe vom höchsten Gute beschaffen. Wählt einer ein arbeitsames Leben, so geschicht es, weil er eine Vorstellung von Glückseligkeit im Reichthum hat; ziehet er ein fröliches Leben vor, so rührt dies von einer ähnlichen Vorstellung in Ansehung des Vergnügens her. Der grosse Endzweck der Geschäftigkeit ist entweder Macht oder Reichthum. Jedes geschäftige Leben muß also entweder politische oder gewinnsüchtige Absichten haben. Jedes müßige (geschäftlose) Leben gehet entweder auf Ergötzungen, oder tiefsinnige Betrachtungen.

Zuerst in der politischen Lebensart. Hier betrachtet die Privatperson die Gunst eines Fürsten oder der Republik als ein Gut, und die Folgen, die daher entstehen. Der Fürst, Ruhm, Eroberung und erweiterte Herrschaft. Alles dieses aber hängt nicht von uns, sondern von äussern Ursachen ab, und kann also nicht dauerhaft seyn. Die politische Glückseligkeit ist also nicht un=

unberaubbar. Sie wird noch darzu öfters durch Fertigkeiten erlangt, die der Natur zuwider sind, als Schmeicheley, List, Verstellung.

Die lukrative Lebensart hat Reichthum zur Absicht. Reichthum wird oft durch unnatürliche Fertigkeiten, durch List, Betrug ꝛc. erworben; und welche Lebensart verdient wol mehr unsere Verachtung, als eben die lukrative? Und ist nicht beides der Besitz und die Erwerbung des Reichthums eine ängstliche Sache? und dem Zufall ausgesetzt? Also reicht diese Lebensart das Gut nicht dar, welches zur Glückseligkeit führet.

Vergebens suchen wir dieses Gut ferner in dem blos ergötzlichen Leben. Wozu unsre edlern Fähigkeiten, wenn damit unsere ganze Glückseligkeit gemacht wäre?

Eben so wenig gewährt das kontemplative Leben dasselbe, es schickt sich gar nicht für unsern Wohnplatz. Auch sind wir gewiß nicht auf dieser Welt um zu spekuliren. Die gesellschaftlichen Neigungen beweisen, daß Handeln zu unserm Charakter gehört; wir dürfen sie also nicht als unnatürlich unterdrücken. Der Begriff, den wir uns von dem Wesen und von der Natur des Menschen zu machen haben, ist, daß der Mensch ein gesellschaftliches vernünftiges Thier ist.

Nichts kann demnach für den Menschen sittchenswürdig seyn, was die Gesellschaft stöhrt. Sollen wir aber solche Dinge verabscheuen, so müssen wir mit einer Fertigkeit begabt seyn, die Wohlfarth und den Vortheil der Gesellschaft zu unserm Augen-

merk zu machen. Die Neigung einem jeden das Seine zu lassen, und die Wohlfarth und den Vortheil der Gesellschaft zu beobachten, heißt Gerechtigkeit. Es verdient daher nichts gesucht zu werden, was nicht mit der Gerechtigkeit übereinstimmet, oder wenigstens ihr nicht entgegen ist.

Um aber in der Wahl der Dinge uns nicht zu trügen, ist vor das zweyte Klugheit nöthig, und es ist nichts suchenswürdig, was nicht mit der Klugheit übereinstimmet. Aber Begierden, heftige Empfindungen ꝛc. können uns verleiten, bey alle dem nach Dingen zu trachten, die beides thöricht und ungerecht sind. Daher ist eine Fertigkeit nothwendig, die unsere Ausschweifungen mäßige, die unsere Handlungen der Richtschnur eines gesellschaftlichen Standes, und der Wohlfahrt nicht nur eines Theils, sondern des ganzen Menschen gemäß einrichte. Und dies heißt Mäßigung. Nichts ist also suchenswürdig, was nicht mit dieser Mäßigung übereinstimmet.

Endlich, da Schrecken, Furcht, Tyranney und Aberglaube uns von den besten Absichten zurückhalten, falsche Schaam, Besorgniß des Lächerlichen, u. s. w. in der Ausübung des Guten hinderlich seyn können; so ist eine Fertigkeit nöthig, um diesen zu widerstehen; man nennt sie Tapferkeit. Nichts verdient also von einem solchen Geschöpf, wie der Mensch ist, gesucht oder begehrt zu werden, was nicht mit der Gerechtigkeit, Klugheit, Mäßigung und Tapferkeit übereinstimmt.

Diese vier grosse Tugenden sind die Grundpfeiler aller Moralität. Ein Leben, welches diesen

sen Tugenden gemäß ist, ist der Natur gemäß. Und dies macht die Glückseligkeit aus. Aber ist denn der allemal wahrhaft glücklich, der so lebt, und der Andre unglücklich, dessen Leben jenen Vorschriften entgegen läuft? Brutus fiel ja auch, der zur Vertheidigung seines Vaterlandes focht?

(Zweyter Theil.)

Aber Brutus, ob er gleich fiel, hatte den Trost, daß er sich der Gerechtigkeit seiner Sache bewust war. Das höchste Gut besteht in der Richtigkeit unsers Verhaltens, und muß mit den vorherbestimmten Begriffen übereinkommen. Denn das höchste Gut muß allen Zeiten und Orten angemessen seyn. Dies ist bey der Richtigkeit des Verhaltens so. Es giebt richtiges Verhalten im Glück und Unglück. Es ist dauerhaft und durch sich selbst bestehend ꝛc. Kurz, die ganze Sache kommt darauf an, daß wir diese Glückseligkeit nicht nach dem Erfolge, sondern nach dem Endzwecke berechnen. Hier ist sodann ausser der Tugend kein wahres Gut, und ausser dem Laster kein wahres Uebel.

Wie aber, wenn es nie einen Menschen gegeben hat, oder geben kann, der ohne Rücksicht auf Vergnügen und Schmerz, im Glück so wol als im Unglück beständig sich gleich, über die Welt und deren beste und schlimste Begebenheit erhoben, sein Alles auf die Richtigkeit seines Betragens bauen kann; und dieselbe auf eine beständige und einförmige Art und männlich zu erhalten weiß, indem er glaubt, daß dieses allein uns glücklich zu machen im Stande

ist? Ein Wunder ohne Fehl, das die Welt nie gesehen hat? Wenn ein solches System Vollkommenheiten verlangt, zu welchen ein Geschöpf, wie der Mensch ist, nie aufgelegt seyn kann? Damit verhält es sich eben wie mit jenem grossen Mahler, der die zerstreuten einzelnen Schönheiten sammelte, um ein vollkommen schönes Ideal darzustellen, das seines gleichen in einem Individuum allein nicht hat. Aus gleichem Grunde müssen wir hier sagen, daß nirgends in einer besondern Natur der vollkommene Charakter gänzlich zu sehen ist. Denn der eine ist tapfer, der andere ist mäßig, ein dritter ist freygebig, und ein vierter ist klug. So daß also in der Menge vermischter unvollkommener Charaktere, so wie bey der Schönheit in der Menge unvollkommener Körper, diese Idee, dieses moralische Ideal von Vollkommenheit ausgedruckt wird, durch welches alles geprüft, und endlich im Ganzen entweder gerechtfertigt oder verdammt wird. Dieses ist ein Muster von Vollkommenheit, das nicht anders als höchst natürlich seyn kann, da es allein aus einzelnen Dingen in der Natur zusammengesetzt wird, und der Probirstein alles Verdienstes, wornach die Menschen streben. Es ist Muster zur Nachahmung, das keinem, wie wir uns vorstellen, gleich seyn kann, dem aber jedermann nachzufolgen sich bemühen solte. Ein Muster der Nachahmung, durch welches wir nach dem Verhältniß, in welchem wir uns nähern, auch am Verdienst und Werth zunehmen. Sind wir in unserm Vorhaben standhaft, so können wir wenigstens einige Fortschritte in dieser Vollkommenheit machen. Wie weit — das wissen wir

nicht

nicht — das Feld steht offen. Die Bahn ist frey, und für alle allgemein. Auch ist der Preiß nicht, wie sonst gewöhnlich, nur für den ersten bestimmt; sondern alle, die darnach laufen, können eine Belohnung erwarten.

Man wird diesem brittischen Stoiker das Verdienst lassen müssen, daß er die stoische Lehre von Glückseligkeit und Tugend gut, und ganz nach dem Sinn jener Weisen vorgetragen hat. Es wäre nur noch zu wünschen, daß er sich auf die Widerlegung der Zweifel, die noch immer darwider gemacht werden, etwas genauer eingelassen hätte. Unter diesen verdiente jener am ersten erwogen zu werden, daß man diese Philosophen beschuldiget, als hätten sie Vollkommenheiten empfehlen wollen, die über die menschliche Natur giengen, und die kein Sterblicher zu erreichen im Stande sey. Er berührt zwar diese Schwierigkeit; aber seine Auflösung scheint mehr Glanz, als Gründlichkeit zu haben. Man müste mit dem Begriff der Tugend und Glückseligkeit, seiner Meinung nach, so verfahren, wie der Künstler, der die medicäische Venus, oder jener, welcher den Herkules bildete. Kein Frauenzimmer gleicht jener Schönheit, und keine Mannsperson der Kraft und Würde des Farnhesischen Herkules; sondern das Ideal der Vollkommenheit sey theilweise unter den ganzen Haufen zerstreut, wo es bald von diesem, bald von jenem gesammelt werden müsse. Eben so sey es mit dem Ideal der Tugend und Glückseligkeit. — Diese Parallele scheint hier

gar

gar nicht am rechten Orte zu stehen. Die Absicht des Künstlers ist, zu ergötzen; diesen Zweck sucht er auf die vollkommenste Art zu erhalten, und wählt sich zu dem Ende das höchstvollkommenste Ideal der Schönheit und Regelmäßigkeit, stellet sich dasselbe zum Muster vor, nach dem er hin arbeitet. Hier liegt der Einbildungskraft wenig dran, ob in der wirklichen Welt eine solche Schönheit vorhanden ist; genug, wenn der Anblick eines solchen Werks der Kunst Vergnügen gewähret. Und dieses Ziel erreicht der Künstler, und zwar nicht nur dadurch, daß er wirklich ein solches Gemählde darstellet, sondern auch dadurch, daß er auf solche Art auf die Sinne und Einbildungskraft der Menschen auf die angenehmste Art wirket. Er nähert sich also nicht allein dem Ziel; sondern er kann es auch vollkommen erreichen. Nicht so der Mensch nach der Lehre der Stoiker von der Tugend. Annähern kann er sich derselben, aber erreichen kann er sie nicht. Das Ziel ist zu hoch gestecket, das Ideal der Tugend und Glückseligkeit, denn das ist am Ende eins, so erhaben, daß Sextus Empirikus gesteht, ein stoischer σοφος sey bis jetzo noch nicht unter ihnen gefunden worden, (μεχρι τϑ νυν ανευρετϑ οντος κατ᾽ αυτους τϑ σοφϑ, Adversus Physicos.) Da es hier nun um Glückseligkeit zu thun ist; dort aber blos um sinnliches Vergnügen; und dieses erreicht wird, jene aber nicht: so mag wol der Zweifel stehen bleiben, den sich auch schon Chrysipp machte nach dem Plutarch: Διο και δια την ὑπερβολην τϑ τε μεγεθϑς και τϑ καλλϑς, πλασμασι δοκϑμεν ὁμοια λεγειν, και ϑ κατα τον ανθρωπον και την ανθρωπινην φυσιν. Aus dieser Ursach

sach scheint es, wegen der unermeßlichen Grösse und Schönheit desjenigen, was wir behaupten, als ob wir Sachen sagen, die Erdichtungen gleich sehen, nicht aber solche, die dem Menschen und der menschlichen Natur gemäß sind. (S. 226.) Nimmt man diesen Punkt hinweg, und setzt die Glückseligkeit mit Hr. Formey in das beständige Gefühl unsers Fortgangs in der Laufbahn der Besserung, so bleibt die stolsche Sittenlehre noch immer die erhabenste und beste.

VII.

Griechenlandes erste Philosophen, oder Leben und Systeme des Orpheus, Pherecydes, Thales und Pythagoras, von Dieterich Tiedemann, Prof. der Alterthümer und alten Sprachen am Collegio Carolino zu Cassel, und ordentlichem Mitgliede der Gesellschaft der Alterthümer daselbst.

556 S. gr. 8.

Leipzig, bey Weidmanns Erben und Reich. 1780.

Man kann nicht anders als den Wissenschaften Glück wünschen, wenn man sieht, daß die vortreflichsten Männer sich mit dem mühsamen und schweren Geschäfte abgeben, die Meinungen der ältesten Philosophen zu untersuchen, zu prüfen und zu berichtigen. Dieses ist in der That der richtigste und wahre Weg zur Aufklärung der Weltweisheit; und wer da weiß, wie weit schwerer eine solche Arbeit ist, als

als sich hinsetzen und etwas aus einem willkührlichen System herspekuliren, der wird die Achtung solchen wahren Gelehrten gewiß nicht versagen, die sich auf solche Art um die Gelehrsamkeit verdient machen. Ausserdem, daß ein solcher mit den abgestorbenen Sprachen auf das vertrauteste bekannt seyn muß, muß er sich genau in jene Zeiten hinein denken können, in welche sein Schriftsteller gehört, mit den gleichzeitigen Systemen genau bekannt seyn, um die Alten aus den Alten zu berichtigen, aus zerstreuten Stellen und einzelnen Fragmenten ein Ganzes mühsam zusammensuchen, dunkele Sätze und in Allegorieen und Fabeln eingehüllte Begriffe entziffern u. s. w. Hier müssen Kritik und Philosophie Hand in Hand mit einander arbeiten. Ausser dem System der stoischen Philosophie, das wir schon auf solche Art vom Hrn. T. bearbeitet haben, beschenkt er uns hier mit einer neuen eben so schätzbaren, aber ungleich schwerern Arbeit, über das Leben und die Meinungen der ersten griechischen Philosophen. Der erste Theil handelt vom Orpheus, und zwar im ersten Abschnitt von seinem Leben.

Das Ansehn des Aristoteles, welcher nach Cicero's Zeugnisse de N. D. 1. 37. geleugnet hat, daß je ein Orpheus existirt habe, hat das historische Daseyn desselben ungewiß gemacht. Cicero aber und Aristoteles verstunden eine andere Person, als die des Thracischen Musikers. Denn man hat schon in den ältesten Zeiten mehr als einen Orpheus angenommen. Man trift in den ältesten Zeiten bey den Griechen Beweise seines Daseyns an. Herodot spricht von

Or-

Orphischen Geheimnissen, und Plato in mehr als einer Stelle von seinem Daseyn mit völliger Ueberzeugung. Unter den vielen, die diesen Namen geführt haben, sind hauptsächlich diese zwey zu merken, der Thracische Musiker, und der Orpheus aus Croton, diesen hält man für den Onomakritus. Dieses sind erdichtete Namen. Aristoteles wolte also nur das Daseyn des Dichters Orpheus leugnen. Der Crotoniatische Orpheus, oder Onomakrit, hatte dem Thracischen Gedichte zugeschrieben, die ihm nicht zukommen. Eben dieser Crotoniate hatte nie Orpheus geheißen. Aristoteles also wolte weiter nichts behaupten, als daß diejenige Person, welche in Aufschriften der Gedichte den Namen Orpheus führte, nie wirklich Orpheus geheißen, und daß der alte Thracische Orpheus ein wirklich Gedichte hinterlassen habe. Es bleibt also nur ein alter wahrer Orpheus übrig, und zwar der Thracier.

Androtion, ein Schriftsteller vor dem Aristoteles, schloß zwar, daß Orpheus eben kein grosser einsichtsvoller Mann könne gewesen seyn; weil die Thracier noch Barbaren waren, die nicht einmal Buchstaben hatten. Allein Strabo bemerkt, daß die Thracier von je her Liebhaber der Musik gewesen, und daß die Namen musikalischer Instrumente in Griechenland ausländische sind, daß verschiedene Religionsmeinungen von ihnen auf die Griechen sind fortgepflanzt worden, und damit stimmt Conon und Pausanias überein. Es konnten also auch ohne Schrift unter ihnen grosse Fabeldichter und Mythologen seyn.

Sein

Sein Zeitalter fällt nicht lange vor Trojas Zerstöhrung, und die meisten geben ihn vor einen Begleiter der Argonauten aus. Er muß also zur Zeit der Richter, 2737 Jahr nach Erschaffung der Welt, oder 13 Jahrhundert vor Christi Geburt gelebt haben. Er muß sehr früh in die Dichter- und Fabelwelt übergegangen seyn; weil schon Pindar und Aeschylus seiner gedenken. Sein Vater hieß Oeager; seine Mutter ist unbekannt, so wie sich auch sein Stand nicht mit Gewißheit angeben läßt. Sich berühmt zu machen, gieng er nach Egypten, nach seiner Rückkunft führte er die Mysterien und andere Religionseinrichtungen ein; unternahm darauf den Argonautenzug, und beschloß nach dessen Endigung sein Leben in Thracien.

Er hat den Bachusdienst und Bachusgeheimnisse eingeführt, die er aus Egypten entlehnte. Einige wollen ihm auch die Einführung der Geheimnisse der Ceres und vornehmlich die Eleusinischen zueignen, und nach dem Pausanias gaben auch die Aegineten ihn für den Urheber der bey ihnen gewöhnlichen Mysterien der Hekate aus; allein das ist zweifelhaft. Aristophanes versichert, und Plato bekräftiget es, daß Orpheus den Todschlag zuerst untersagt habe. Durch diese Einrichtungen hat er manches zu der erfolgten gesittetern Lebensart der Griechen beygetragen. Hierzu bedurfte er freylich der Fabeln, die damals eben nicht von der feinsten Gattung seyn konnten. Daher waren sie denen nachmals verfeinerten Griechen sehr anstößig, und daher die Klagen über die Unanständigkeit Orphischer Fabellehre. Was von seiner medicinischen Kenntniß gesagt wird, kann in gewissem

Ver-

Verstande Grund haben. Man sagte von ihm, daß er Todte auferwecket, und seine eigne Gemahlin aus der Unterwelt herauf geholet habe; wodurch nichts anders als sein Ansehn unter seinen Zeitgenossen in der Heilung gewisser Krankheiten angedeutet wird. Wenn man das darzu nimmt, was jetzo noch unter rohen Völkern geschieht, so kann man sagen, daß Orpheus unter den damaligen Griechen das war, was jetzt die Schomans, Jongleurs oder Zauberer bey Amerikanischen oder Asiatischen Barbaren zu seyn pflegen. Ein Mann, der durch Prophezeiungen, durch geheimnißvolle Heilung der Krankheiten und durch vorgeblichen Umgang mit den Göttern sich grosses Ansehen erwarb. Dies wird dadurch noch wahrscheinlicher, daß seine Zeitgenossen, Musäus, Amphion und andere aus dieser Periode, Wahrsager, Aerzte und Religionslehrer zugleich waren.

Wie groß seine Kenntniß in der Musik gewesen, kann nicht bestimmt werden; aber viel größer kann sie wol nicht gewesen seyn, als bey manchen heutigen barbarischen Völkern. Da in den alten Zeiten Dichter und Musiker eine Person waren, so fließt schon daraus, daß Orpheus auch Dichter gewesen seyn muß. Von seinem Tode ist vieles fabulirt worden, es läßt sich aber nichts gewisses bestimmen.

Anderer Abschnitt. Orpheus Lehren. Erstes Hauptstück. Verzeichniß angeblicher Orphischer Schriften. (S. 34-45.) Anderes Hauptstück. Aechte Orphische Lehren.

(Hier hat der Verfasser mit vielem kritisch-philosophischen Scharfsinn einige Regeln vestgesetzt, nach

welchen man die Aechtheit dieser Lehren prüfen müsse. Denen zu folge rechnet er unter diese Lehren folgende.)

1) Oceanus heyrathete zuerst, und nahm seine leibliche Schwester Thetys. Wodurch Orpheus den Ursprung aller Götter von diesen beiden ableiten wolte. (S. 47-52.)
2) Die Elemente und Principien der Dinge sind Götter.
3) Die Gestirne sind Götter, und Gott umschließt die ganze Natur.
4) Die Götter haben menschliche und thierische Gestalten.
5) Alles ist aus der Nacht entstanden, oder die Nacht ist die Mutter aller Dinge.
6) Die Nacht, Uranus, das Chaos und Oceanus haben nach einander zu verschiedenen Zeiten geherrscht.
7) Daß alles aus einem Ey entstanden sey.

Drittes Hauptstück. Aechtheit Orphischer Gedichte. (S. 64-86.) Viertes Hauptstück. Orphisches System.

Orpheus nahm zuerst Wasser und Erde, als die beiden Grundwesen an. Aus beiden wurde ein Thier und zwar ein Drache erzeuget, welcher ausser dem Drachenkopfe noch einen Löwenkopf, und zwischen beiden ein göttliches Angesicht hatte. Wodurch ein immerwährendes allgewaltiges Wesen angedeutet wurde, welches über alle Dinge die Aufsicht hat. Dies Wesen werde Herkules und unvergängliche Zeit genen-

genennet. Mit diesem ist die Nothwendigkeit, welche ein substantielles Wesen ist, unzertrennlich verbunden. Dieser Herkules brachte ein unermeßlich grosses Ey hervor. D. i. mit der Zeit bekam Wasser und Schlamm eine runde eyförmige Gestalt. Als dieses Ey reif war, wurde es von dem Herkules in zween Theile durch Reiben zerbrochen. D. i. durch Länge der Zeit sonderten sich die verschiedenen Körper immer mehr und mehr von einander ab. Der oberste Theil wurde zum Himmel, der unterste zur Erde. Himmel und Erde erzeugten mit einander die Clotho, Lacheſis und Atropos; die hunderthändigen Männer, Kottys, Gyges, und Briareus; und die Cyclopen, Brontes, Steropes und Argus. Diese band der Himmel und stürzte sie in den Tartarus, weil er vernommen hatte, daß seine Kinder ihm die Oberherrschaft entreissen wolten. Die darüber aufgebrachte Erde zeugte die Titanen, deswegen so genannt, weil sie den grossen bestirnten Himmel bestraften. Die Allegorie weggenommen, ist der Sinn dieser.

Als Himmel und Erde gebildet waren, entstanden die regelmäßigen Abwechselungen der Natur, in Hervorbringung der Gewächse der Jahreszeiten, überhaupt das Fatum unter dem Namen der Parcen. Durch eben diese Abtheilungen kommen auch jene heftigen und zerstöhrenden Phänomene von Stürmen, Erdbeben, Ueberschwemmungen, unter dem Namen der hunderthändigen Ungeheuer hervor. Bliz und Donner erhoben sich unter dem Namen der Cyclopen. Alle diese Erschütterungen droheten die neue Welt zu zerstöhren, und die alte chaotische Verwirrung wieder

zu erneuern, das ist, den Himmel vom Throne zu stossen; deswegen bemühte sich der Himmel, sie in gewisse Gränzen einzuschränken, und tief in die Erde zu verbergen. Hier wüteten sie im Eingeweide der Erdkugel, und brachen je zuweilen ans Licht hervor. Die Erde, unfähig ihrer Gewalt länger zu widerstehen, zeugte die Titanen, d. i. durch die Länge der Zeit wurden auch diese Phänomene an gewisse veste Regeln gebunden, und dem Himmel die Macht benommen, durch seinen Einfluß auf die Erde mehr dergleichen Zerrüttungen zu veranlassen.

In der Lehre von Gott haben ihn einige des Spinozismus, andere des Emanationssystems beschuldigen wollen, allein er ist davon gänzlich entfernt. Aber nicht vom Polytheismus. Denn seine ersten Götter sind Theile und Kräfte der materiellen Welt, und zwar wesentlich verschiedene Theile. Dieses hat in Griechenland als Volkstheologie auch noch in den nachfolgenden Zeiten gegolten. (S. 100.)

Anderer Theil. Thales. Erster Abschnitt. Thales Leben.

Erstes Hauptstück. Thales Abkunft. (S. 100-105.)

Anderes Hauptstück. Zeitalter. Nach dem Apollodor ist er im ersten Jahre der 35sten Olympiade gebohren, von seinen Eltern Examius und seiner Mutter Kleobuline. Als einen Zeitgenossen des Crösus, Cyrus, Pythagoras, Solons und Pherecydes führt ihn die ganze alte Geschichte auf; und die Männer lebten alle zwischen der 35sten und 58sten Olympiade.

Drit-

Drittes Hauptstück. Seine Jugend und Reisen. Es ist wahrscheinlich, daß er seine erste Zeit in öffentlichen Bedienungen zugebracht hat, hernach aber diesen entsagt habe, um sich den Spekulationen widmen zu können. Die Reise nach Egypten wird er daher erst in spätern Jahren unternommen haben. Daß er da gewesen ist, wird von niemanden bezweifelt. Ausser den Priestern soll er hier weiter keine Lehrer gehabt haben. Wie lange er da geblieben, und welche Sätze er von da mit zurückgebracht, darüber ist bey den Alten ein tiefes Stillschweigen. Anleitung zur Geometrie mag er wol in Egypten bekommen haben. Denn wir finden nicht, daß vor ihm die Griechen diese Wissenschaft gehabt hätten; wiewol auch hier ihre Kenntnisse nicht weit über die Anfangsgründe giengen.

Viertes Hauptstück. Beschäftigung nach seiner Rückkehr aus Egypten. Durch die Bekanntmachung dieser Kenntniß erwarb er sich in seinem Vaterlande grossen Ruhm, der ihn unter die Zahl der sieben Weisen versetzte. Nach seiner Zurückkunft aus Egypten bereisete er verschiedene Gegenden von klein Asien, und kam bey dieser Gelegenheit zum Krösus. Um die Zeit gab er den Joniern den weisen Rath, daß sie, um sich vor dem Einbruche und der Macht der Perser zu schützen, ein gemeinschaftliches Rathhaus errichten solten. Dies muste in Teos angelegt werden, die übrigen Städte von Jonien solten sich alsdenn als Stämme dieses gemeinschaftlichen Staats ansehen. Aelian sagt: er hätte ganz Jonien grosse Dienste gethan. Die Milesier hielt er von dem

Bündniß mit Krösus ab, welches ihnen nach Cyrus Siege sehr nützlich war. Seine Reise nach Kreta ist erdichtet.

Fünftes Hauptstück. Sein Alter und Tod.

Er starb als Zuschauer der Olympischen Spiele vor Hitze, Durst und Schwachheit des hohen Alters, wahrscheinlich im 92 Jahre. Die ihm gesetzte Grabschrift zeuget von der Hochachtung seines Zeitalters; sie lautet so: Klein ist dies Grab, Himmelhoch aber der Ruhm des forschenden Thales. Auch durch eine Bildsäule suchte man sein Andenken zu ehren, sie hatte zur Inschrift: Das Jonische Milet hat diesen Thales, den ältesten und weisesten Sternkundiger hervorgebracht. Seinem eignen Befehl zu Folge, soll er auf einem damals schlechten und verachteten Platze bey Milet begraben worden seyn; weil er vorausgesagt hatte, daß dieser Platz dereinst ein Versammlungs- und Handlungsplatz seyn würde.

Sechstes Hauptstück. Thales Schriften.

Philosophische Schriften hat er sicher nicht hinterlassen, weil Aristoteles nichts davon weiß; denn wenn er Thaletische Meinungen anführet, setzt er allemal hinzu, man sagt vielleicht. Eben-so wenig astronomische, und was man davon hat, ist untergeschoben. (S. 125.)

Anderer Abschnitt. Thales Lehren. Erstes Hauptstück. Materie.

Thales nahm zum Grundwesen das Wasser an, und entlehnte diesen Satz aus den alten Theogonien. Mit Beweisen wird er ihn gewiß unterstützt haben; aber sie fehlen, weil er sein System nicht geschrieben hin-

hinterlassen hat. Aristoteles sucht ihn nach Taletischem Sinn zu beweisen; weil er aus andern Nachrichten das dazu nahm, was etwa noch von seinen Lehren bekannt war. Brucker will zwar diese Gründe nicht gelten lassen; allein Aristoteles behauptet es auch nicht mit Gewißheit, sondern folgert nur aus dem, was ihm sonst noch von seinen Lehren bekannt war, daß er keine andere, als diese Gründe würde gehabt haben.

Anderes Hauptstück. **Gott.**

Aristoteles setzt den Thales unter diejenigen Philosophen, die keine von der Materie abgesonderte Ursache angenommen haben, durch welche der Materie Bewegung, Ordnung und Ausbildung mitgetheilt wurde. Sondern daß vielmehr nach ihm die Materie durch ihre eigenen physischen Kräfte sich bewegt, zur Welt ausgebildet und absichtslos geformet habe.

Drittes Hauptstück. **Ausbildung der Materie.**

Die Materie ist durchaus veränderlich, sie kann jede Form, jede Modification annehmen, ohne in eine einzige nothwendig eingeschlossen zu seyn. Die feinern Ausdünstungen werden Luft; das Feinste der Luft wird feuriger Aether; ihr Bodensatz wird durch Schlamm und Erde. Es hat aber die Materie nicht Welten in unendlicher Anzahl, sondern nur eine dargestellt. In dieser giebt es keinen leeren Raum. Diese beiden letztern Sätze sind zwar nicht aus den ältesten Quellen; indessen rechtfertiget ihn die Zusammenstellung mit den übrigen Lehren. Dinge die wir für leblos erklären, hielt Thales für lebend; unter andern den Magnet und Bernstein. Solte er also nicht auch die Welt als ein lebendiges Wesen angese-

hen haben? Aristoteles sagt, er habe vielleicht geglaubt, daß die Götter alles erfüllten, und Diogenes sagt ausdrücklich, er habe der Welt eine Seele gegeben. Diese Welt nun ist Gott. Zusammen: Dem Wasser, als der ersten Materie, ist auch die Denkkraft eigen und wesentlich; alles Leben und alle Denkkraft kan nicht anders als aus dem Wasser herkommen. Weil aber im Wasser alle Elemente noch unentwickelt lagen: so konnte diese Denkkraft sich bey der ersten Veränderung der Materie nicht wirksam beweisen. Bey ihrer mehrern Ausbildung wurde auch die Weltseele mehr und mehr vervollkommnet, und dadurch zur Uebernehmung und weitern Einrichtung und Regierung der Welt geschickt gemacht. Nun konnte also auch Thales sagen: Gott habe aus der Materie die Welt gebildet, sie sey deswegen das Schönste und Beste, weil sie Gott gebildet habe; und eine göttliche Kraft sey durch das Wasser verbreitet, von der es seine Bewegung erhielt. Gott habe weder Anfang noch Ende; sey unter allen Dingen das älteste; er sey allwissend u. s. w. (S. 152.)

Dritter Theil. Pherecydes.

Erster Abschnitt. Sein Leben, Geburt und Zeitalter. (S. 155.) Seine Lehren und Reisen. (S. 158.) Seine Prophezeiungen. (S. 161.) Sein Tod. (S. 162.) Seine Schriften. (S. 172.) Seine Lehren. (S. 172.) Sein System.

Es giebt zwey erste Principien, ein wirksames und ein leidendes, welche beide gleich ewig und unveränderlich sind. Aether, und Erde. Nach Aristoteles

teles läßt sich schliessen, daß Pherecydes diesem Aether oder Jupiter Leben, Verstand und Vernunft zugeschrieben hat. Jedes dieser beiden Wesen existirt für sich abgesondert. Der Aether oder das thätige Wesen ist Gott, der setzte durch seine thätige Kraft die Materie in Bewegung. Dies geschahe in der Zeit, und hier entwickelten sich alle Wesen in der Natur. Durch eben diese Entwickelung entstanden auch die Götter in verschiedenen Zeitfolgen. Er ist der erste unter den Griechen, welcher den Aether zu Gott gemacht hat. Daß er zuerst in Griechenland Seelenunsterblichkeit gelehrt habe, versichert Cicero. Es ist wahrscheinlich; denn er war in Egypten gewesen.

Ueber seine Ausbildung des Chaos läßt sich nicht urtheilen; weil wir nicht wissen, ob er in demselben schon wesentlich verschiedene Elemente annahm, oder die Elemente aus einer homogenen Materie sich entwickeln ließ.

Vierter Theil. **Pythagoras. Sein Leben.**

Hier werden zuerst die Quellen untersucht, woraus man bey dieser Lehre zu schöpfen hat.

1) **Das goldne Gedicht.** Daß dieses Fragment nicht vom Pythagoras sey, giebt man allgemein zu; allein als ausgemachte Wahrheit will Hr. T. es doch nicht gelten lassen.
2) **Timäus von Lokri.** Seine Aechtheit wird vertheidiget. (S. 191.)
3) **Ocellus von Lukanien.** Sein Buch über das Universum ist nicht untergeschoben (S. 198).
4) **Hierokles, Jamblich, Porphyr,** Theologumena arithmetica.

Erstes Hauptstück. Pythagoras Eltern und ungewisser Geburtsort. (S. 215-222.) Seine Lehrer. (S. 228.) Reise nach Kleinasien. (S. 231.) Nach Egypten. (S. 234.) Orientalische Reisen. (S. 240.) Rückkehr nach Griechenland. (S. 246.) Reise nach Italien. (S. 269.) Er errichtet seine Schule. (S. 269-329.) Seine Familie. (S. 329-333.) Sein Tod — (S. 341.) Seine Schriften. (S. 342-346.)

Anderer Abschnitt. Pythagoras Lehren.

Die ersten Pythagoräer hielten ihre Lehren sehr geheim, und die Bücher des Pythagoras wurden nicht sehr bekannt gemacht. Als hernach Philolaus und Empedocles anfiengen Pythagorische Lehren bekannt zu machen, so waren dieses nur Meinungen seiner Schüler, nicht aber des Pythagoras selbst. Jeder suchte die Sätze dieses Mannes nach eignen Einsichten zu erklären. Daher sagt Aristoteles selbst nie Pythagoras, sondern nur die Pythagoräer haben dies und jenes gelehrt. Bey ihnen war es ein Grundsatz, daß zwey Wesen vorhanden seyn müsten, ein alles wirkendes und ein alles leidendes. In der Anwendung dieses Grundsatzes aber wichen sie schon in den frühesten Zeiten ab, und dies erzeugte unter ihnen zwey verschiedene Systeme.

Erstes Pythagorisches System.

Die Einheit ist das Grundwesen aller Dinge. Aber es giebt nach einigen zehen Grundwesen, die sich einander entgegengesetzt sind, und allemal so unter einander gestellt wurden, daß auf einer Seite alle positi-

sitiven, und auf der andern alle negativen sich befänden. — Die Dinge sind ferner entgegengesetzte und relative. Verschieden sind diejenigen, die für sich bestehen. Entgegengesetzt sind diejenigen, die als einander entgegenstehend betrachtet werden, z. B. das Gute und Böse, gerecht und ungerecht. Entgegengesetzte Dinge haben kein Mittel, relative Dinge aber haben ein gewisses Mittel. Ueber diesen allen giebt es noch ein höchstes Geschlecht, das ist die Einheit. Denn gleichwie diese für sich besteht, so ist auch jede Substanz eine und wird für sich gedacht. Zum Geschlecht der entgegengesetzten Dinge aber, nehmen sie das Gleiche und Ungleiche an. Die relativen Dinge haben das Zu-viel und Zu-wenig zum Geschlecht. Dieses letztere zusammen hat zum Geschlecht die unbestimmte Dyas. Also sind die erste Einheit und die unbestimmte Dyas, Grundwesen aller Dinge. D. i. es existiren von Ewigkeit her zwey Wesen, von welchen das eine seine bestimmte Form, das andere aber gar keine hat, das ist, das eine endlich, das andere aber unendlich ist. Dies sind die alles hervorbringende Wesen; denn wie die Monas durch ihr Wirken, die Dyas durch ihr Leiden alle Zahlen erzeuget, so werden alle Dinge im Universo von einer bestimmten geformten Ursache, und aus einer gar nicht geformten Materie hervorgebracht.

Anderes Pythagorisches System.

Die Zahlen sind aus der Einheit entstanden, und haben das Gerade und Ungerade zu Elementen, deren erstes endlich, letzteres aber unendlich ist. D. i.

alle

alle Dinge sind aus und durch ein einziges Wesen entstanden. In diesem einzigen Grundwesen waren alle Dinge, der Form und Substanz nach enthalten. Denn das eine Wesen, die Monas, begriff so wol das Endliche als Unendliche, das Förmliche und Bestimte, als das Unförmliche und Unbestimte in sich. Beide Wesen sondern sich endlich von einander, und so entstand aus der Einheit die bestimte Dyas. Aus der Dyas und Monas entwickeln sich alle Zahlen, i. e. das eine Wesen wirkt auf das andere, und daher entstehen alle Wesen. (S. 387.)

Gott. Da Gott nach dem ersten System die Monas ist, das thätige Principium, und diese blos durch den Verstand kann begriffen werden, so kann Gott nicht durch die Sinne begriffen werden, ist unsichtbar, unveränderlich, und blos durch den Verstand begreiflich. Er ist das allbelebende ätherische Feuer.

Im andern System wird der Begriff von Gott merklich unterschieden. Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Thätigkeit, Denkkraft bleiben ihm; aber er bleibt nach dem Weltsystem nicht was er vorher war. Denn da in der Monas alle Wesen enthalten sind, so muß sie eine Mischung von göttlichem Wesen und grober Materie seyn. Daß Gott in dieser Mischung durch und durch ausgebreitet, folglich kein abgesondertes für sich bestehendes Wesen ist. Erst nach Ausbildung dieser Masse scheidet sich Gott von der Materie, vereiniget sich zu einer einzigen Substanz, und wird dadurch erst Gott.

Beweise von der Existenz Gottes findet man bey den Pythagoräern nicht. Denn zu jenen Zeiten gab es noch keine Atheisten, für wen hätten sie also

sollen

sollen beweisen? nächst dem sehen sie die Existenz Gottes als eine unmittelbare Folge des Satzes an, daß alles seine Ursach haben müsse. Es gab nach ihnen nur einen obersten Gott, aber unter diesem waren viele andre Götter, Sonne, Mond und übrige Gestirne. Ausser den Göttern gab es noch Heroen und Dämonen. Auf die Dämonologie gründet sich die Lehre von Wahrsagungen. Daß Pythagoras viel hierauf gehalten, versichert Cicero. Aber er billigte nur die Prophezeiungen aus dem Fluge der Vögel und aus Träumen; nicht aber aus Opferweyrauch, oder Opferthieren. (S. 407.) (Weiter können wir hierdem Verfasser nicht folgen, und überlassen das Uebrige dem Leser.)

Siebentes Hauptstück. Die Materie.

Die erste Materie ist vollkommen roh und ungebildet, ein verwirrtes Chaos. Die Elemente sind nicht die ersten Grundwesen; sondern aus den physischen Einheiten entstanden. Daher sind sie auch nicht unveränderlich, sondern durch und durch in einander verkehrbar. Ihre Entstehung richtet sich nach folgenden Gesetzen. Die Erde ist das solideste schwerste Element. Also kommt ihr unter allen möglichen Figuren diejenige zu, die diesen Eigenschaften am angemessensten ist. Und das ist die Kubische, weil sie wegen ihrer 6 Seiten und 8 Winkel sich am schwersten bewegen, und wegen der innern Zusammensetzung ihrer Theile sich am schwersten verändern läßt. Das Feuer ist das leichteste und beweglichste unter den Elementen, und dazu schickt sich die aus 4 Grundflächen und 4 Winkeln bestehende pyramidische Figur am besten. Die Luft besteht aus dem Octaedro, welches

8 Grundflächen und 6 Winkel hat; das Wasser aber aus dem mit 20 Grundflächen und 12 Winkeln versehenen Ikosaedro. Aus diesen Elementen entstehen alle übrige Körper, und daraus endlich die Welt selbst. Diese Materie ist, da sie die Dyas ist, entweder aus der Monas selbst, oder aus einer örtlichen Absonderung von der Monas entstanden. D. i. Wenn alles aus der Einheit entsteht, so muß auch die Materie als Dyas ein Ausfluß oder Wirkung der Einheit seyn. Ursprünglich war das thätige und leidende Wesen, Gott und die Materie mit einander vereiniget. Das thätige Wesen, Gott, sonderte sich von der Materie ab, und so blieb die rohe Materie da. Andere, welche die Monas und Dyas als 2 abgesonderte Wesen betrachteten, musten behaupten, daß Gott und die Welt ewig neben einander als zwey abgesonderte Wesen existirt haben; allein durch die Wirkung des göttlichen Wesens auf die Materie habe sie sich gänzlich von dem göttlichen Wesen losgemacht. Beide Meinungen haben ihre Vertheidiger. (S. 439.) Daher läßt sich die Frage beantworten: ob die Pythagoräer die Emanation behauptet haben. (S. 440.)

Achtes Hauptstück. Welt.

Pythagoras hat zuerst dem Innbegriff aller Wesen den Namen Welt gegeben. Die grossen Weltkörper sind an der Zahl zehn, weil diese die vollkommenste Zahl ist. Da aber nur neun sichtbar grosse Weltkörper vorhanden sind, so erdichteten sie noch den zehenten, den sie αντιχθων nenneten. Diese werden so geordnet. Im Mittelpunkte des ganzen Weltgebäudes befindet sich das Feuer, um dieses Feuer bewegt

wegt ſich die Erde, und daraus entſteht Tag und Nacht, und nebſt der Erde auch die ihr entgegengeſetzte Erde Antichthon. Auſſer dem Centralfeuer giebt es noch ein anders, welches die ganze Welt umgiebt, und wurde der Olymp genannt. Hier wohnt der höchſte Gott. Das Centralfeuer iſt die Weltſeele. Alles was über dem Monde iſt, iſt göttlich und ewig. In jenen ſeligen Gegenden über dem Monde, ſind alle Veränderungen einer unwandelbaren Ordnung unterworfen, und dieſe Ordnung hängt von den Befehlen und Einflüſſen des höchſten Gottes ab, oder von den von Gott ſelbſt gemachten Geſetzen des Schickſals. In unſerer ſublunariſchen Welt aber wird dieſe ſo genaue Ordnung nicht beobachtet, hier giebt es manche Unordnungen und Unregelmäßigkeiten, die aber doch noch mit manchen Regelmäßigkeiten untermiſcht ſind. Das was regelmäßig und ordentlich darin iſt, kommt von göttlichen Geſetzen ſelbſt her, und dies iſt eine Wirkung des Fatum. Dahin gehört das regelmäßige Wachsthum der Pflanzen und Thiere, kurz alles was eine Folge unveränderlicher Naturgeſetze iſt. Was aber unordentlich und unregelmäßig iſt, das hängt von der Wirkung der blinden Materie ab, welche eben deswegen, weil ſie abſichtslos iſt, den Namen der Nothwendigkeit führt. Ein Theil von dieſen unregelmäßigen Veränderungen hat Gott ſelbſt zum Urheber, und iſt Wirkung ſeiner Vorſehung. Ein anderer Theil hängt von einem blinden Zufall und Ohngefehr ab. Noch ein anderer entſpringt aus den freyen Entſchlüſſen des menſchlichen Willens, und iſt unſerer Macht unterworfen. — (S. 514.)

Neuntes Hauptstück. Thiere.

Was die Seele sey, darin sind sie nicht alle übereinstimmig. Diogenes beschreibt sie folgender Maassen: sie ist eine aus dem Aether genommene Partikel, die zugleich Wärme und Kälte enthält, weil sie an dem kalten Aether Antheil hat. Nun aber ist der Aether das ursprüngliche alles bildende Feuer; der feuchte Aether aber die Luft. Folglich besteht die Seele aus dem warmen Aether und der Luft; aus einem Theile des göttlichen, und aus einem andern des materiellen Wesens. Sie besitzt einen vernünftigen, und einen unvernünftigen Theil. Der erstere aus der Substanz Gottes, der andere aus der Materie. Andere nennen die Seele eine sich selbst bewegende Zahl. (S. 516.) Der unvernünftige materielle Theil der Seele ist aus mehrern Elementen zusammengesetzt. Die verschiedenen Theile der Seele haben ihren Sitz nicht an einem Orte, weil sie ausgedehnt ist, und den Platz im Körper vom Herzen an bis zum Gehirn einnimmt. Derjenige Theil, welcher im Herzen wohnt, ist der affektvolle (θυμος), die beiden andern, der begehrende und vernünftige (φρενες και νος) wohnen im Gehirn. Diese Theile werden durch die Adern, Nerven und Arterien an einander gehalten. Die Gedanken sind lufttheilchen. Als ein ausgedehntes und zum Theil materielles Wesen, braucht die Seele auch Nahrung, und diese nimmt sie aus dem Blute. Sie hat die Gestalt des Körpers, und irret nach dem Tode in dieser Gestalt in der Luft herum. Der materielle Theil derselben ist sterblich, der vernünftige aber nicht; weil dieser aus dem Aether oder

göttlichen Wesen genommen ist. Die Thiere haben auch Vernunft, können sie aber nicht gebrauchen, wegen der Organisation ihres Körpers, und des Mangels der Sprache.

Es giebt acht Mittel zu Kenntnissen zu gelangen, wie Photius sagt: die Sinne, die Imagination, die Kunst, die Muthmassung, der Verstand, die Wissenschaft, die Weisheit, und die Vernunft. Die Kunst, Verstand, Wissenschaft und Vernunft haben wir mit dem göttlichen Wesen; die Sinne aber und die Phantasie mit den Thieren gemein. Die Muthmassung oder Meinung (δοξα) ist uns eigenthümlich. Die Sensation ist eine unrichtige durch den Körper erlangte Kenntniß; die Phantasie eine Veränderung in der Seele. Die Kunst, eine Fertigkeit etwas mit Verstand zu machen. Der Verstand ist eine Fertigkeit in Handlungen das Richtige und Gute zu wählen; die Wissenschaft, eine Fertigkeit in den allezeit sich gleichen und unveränderlichen Dingen; die Weisheit, eine Wissenschaft der ersten Ursache; die Vernunft, das Princip und die Quelle alles Guten. Die sinnliche Empfindung erkennet die Beschaffenheit der Körper; die Vernunft alles Intellektuelle. Vor die Meinung gehören die aus Ideen und Körpern gemischten Dinge, vor die Wissenschaft die nothwendigen Beschaffenheiten der Ideen, vor die Vernunft die Ideen selbst. (S. 523.)

Nicht zugleich mit dem Körper hat die Seele ihre Existenz empfangen, sondern lange vorher in andern Körpern ein anderes Leben geführt. Die Vereinigung mit einem Körper ist eine Strafe wegen vor-

herbegangener Vergehungen. Nach dem Tode wandert gleichfals die Seele in andere Körper, so wol der Menschen als aller Thiere ohne Unterschied. Daher sey es uns nach dem Diogenes nicht erlaubt Thiere zu tödten, weil sie einerley Recht mit uns haben, und mit uns verwandt sind. Diese Einwanderung geschieht nicht gleich nach dem Tode, sondern die Seele irrt erst eine Zeitlang herum, ehe sie einen neuen Körper bekommt. Merkur ist ihr Begleiter. Die reinen Seelen werden nach der höchsten Luft gebracht, die unreinen aber dürfen sich dieser nicht nähern, sondern werden durch die Furien in Fesseln gelegt.

Zehntes Hauptstück. Sittenlehre.

Man weiß hiervon sehr wenig. Aristoteles versichert, daß Pythagoras zuerst unter den Griechen Moral gelehrt habe; nicht als wenn man zuvor nichts davon gewust hätte, sondern weil er der erste war, der die Sittenlehre wissenschaftlich behandelte. So wie er seine spekulative Philosophie in die esoterische und exoterische abtheilte, so führte er diesen Unterschied auch in der praktischen ein, zumal da diese nothwendig das ganze Geheimniß seiner Sekte enthalten mußte. Die Tugenden führte er unter der Gestalt der Zahlen auf, und dies war das geheimnißvolle Gewand der verborgensten Lehren. Die exoterische Sittenlehre solte für alle Menschen seyn. Man weiß daher von ihrer geheimen Moral sehr wenig.

Der Zweck, den alle moralische Vorschriften erreichen sollen, war die Aehnlichwerdung Gottes. Allein, worin diese bestanden, sagen uns die Schriftsteller nicht. Wahrscheinlich wolten sie damit folgen-

des sagen. Durch die Moral sollen die Menschen geschickt gemacht werden, ihren ursprünglichen Zustand wieder anzunehmen, und in ein einziges göttliches Wesen zusammengeschmolzen werden, d. i. Gott ähnlich, nicht zu abgesonderten göttlichen Substanzen, sondern zu einem einzigen reinen göttlichen Aether werden. (S. 533.) Um diesen erhabenen Zustand zu erlangen, muß man alles das ablegen, was uns zum Vieh erniedriget, und alles das thun, was uns zu der Gottheit erheben kann, folglich sich von allen thierischen Begierden reinigen, und nur den vernünftigen Theil des Menschen zu seinem Regierer machen.

Die Tugend hat drey Principien, die Erkenntniß, die Kraft und den Vorsatz. Durch die Erkenntniß betrachten und unterscheiden wir die Dinge, durch die Kraft beharren wir bey unsern Unternehmungen, und durch den Vorsatz schreiten wir zu Handlungen. Die Vernunft beherrschet die Erkenntniß, der Zorn die Stärke, die Begierde aber das Bestreben. Wenn diese drey sich in einen Punkt vereinigen, so entsteht Tugend und Uebereinstimmung in der Seele. Wenn sie aber uneinig und einander entgegen sind, so entsteht Laster und Disharmonie. Hat die Vernunft die Oberhand über die unvernünftigen Theile der Seele, so entsteht Duldung und Mäßigkeit. Haben die unvernünftigen Theile die Herrschaft über die Vernunft; so entsteht Weichlichkeit und Unmäßigkeit. Folgt der begehrende Theil dem vernünftigen, so entsteht Gesetztheit; oder der zornige Theil, Standhaftigkeit; oder alle Theile folgen dem vernünftigen, so entsteht Gerechtigkeit. Dies ist die höchste Tu-

gend. Wenn die Tugend in Untersuchung und Beurtheilung der Dinge sich zeiget, so heißt sie Klugheit; in Beherrschung der Wollüste, Mäßigkeit; in der Enthaltung von Beleidigung, Gerechtigkeit. Läßt man sie nach der gesunden Vernunft handeln, so erreicht man seine Pflicht. Pflicht ist das was seyn muß, und das leidet weder Zusatz noch Abnahme. Was gegen die Pflicht ist, ist entweder zu viel, oder zu wenig. Jenes überschreitet die Pflicht, dieses erreicht sie nicht. Also besteht die Tugend in der Mittelstrasse, und dem höchsten Grade, weil man weder etwas hinzusetzen, noch davon nehmen kann. Die Tugend aber will die Leidenschaften nicht ausrotten, sondern nur einschränken; gleichwie in der Musik die Harmonie nicht durch Aufhebung der tiefen und hohen Töne entsteht, sondern durch ihre gehörige Mischung. Folge der Tugend ist Glückseligkeit. Diese wird ihrer selbst wegen begehrt, denn ihrerwegen begehren wir andere Dinge, sie selbst aber um keines andern willen. So auch die Tugend; doch macht die Tugend allein nicht glücklich, eh gehören auch noch dazu die äussern Güter. Welche die Mittel zur Tugend ausüben, denen versprechen sie das Anschauen der Götter. Daher scheint zu folgen, daß eine gewisse Ekstase oder Entzückung in die erhabenern Regionen der Gottheit den ächten Pythagoräern eigen gewesen ist. Das goldne Gedicht drückt sich darüber so aus: Wenn du das alles beobachtest, dann wirst du die wahre Beschaffenheit der Götter und Menschen erkennen; wissen, wie alle Dinge regiert werden, und die überall sich gleiche Natur, so weit es dir vergönnet ist, kennen lernen. Zu

einer

einer solchen Erhebung der Seele, dienen unter andern noch folgende Mittel. Man muß die Götter, Heroen und Dämonen ehren, und zwar ausser dem Gebet auch noch durch gewisse Reinigungen und andere religiöse Ceremonien. Die Götter allezeit mit Lobeserhebungen, weißen Kleidern und Reinigkeit; die Helden aber von Mittag an. Die Reinigkeit wird durch Sühnopfer, Baden und Besprengung erlangt; ferner dadurch, daß man von Leichenbegängnissen, Beyschlaf, allen Befleckungen frey sey; dadurch, daß man sich vom geschlachteten Fleische und einigen andern Dingen, von Bohnen und Fischen enthalte. Nächst dem göttlichen Wesen muß man seine Eltern und Verwandten ehren, überhaupt alle Menschen lieben, vornehmlich die Guten, und diese sich zu Freunden machen. Seinen Freunden vergeben. Ueberhaupt hatte Pythagoras von der Freundschaft sehr erhabene Begriffe — — Man muß ferner sich gewöhnen, Ehrfurcht vor sich selbst zu haben; also nichts unanständiges begehen; man muß eben deswegen über die Zufälle dieses Lebens sich hinweg setzen, alle Unglücksfälle mit Geduld ertragen, denn alles kommt von Göttern. Nichts ohne Ueberlegung unternehmen. Jeden Abend sich selbst prüfen. (S. 550.)

Was Pythagoras von der Politik gedacht habe, davon sagen uns die Alten nichts erhebliches. Mehrentheils druckte er sich durch Symbola und räthselhafte Anspielungen aus, die mehr als einen Sinn zulassen, und die man schwerlich erklären kann; z. B. man müsse keine Schwalben im Hause dulden; worunter einige, Plauderer verstehen wollen. Ei-

nen zwölfjährigen Knaben solle man nicht auf ein Grab setzen u. s. w.

Die beste Kritik zu diesem vortreflichen Buche würde hier aus der Vergleichung desselben mit dem oben angezeigten Buche des Hrn. Prof. Meiners, historia de vero Deo, gemacht werden können. Diese Männer gehen Einen Weg, wiewol in verschiedener Absicht; beide aber nach ihrer bekannten grossen Kenntniß der Alten und philosophischen Einsicht. Da, wo sie einander widersprechen, findet der unparteiische Leser immer reichen Stoff zu unterhaltenden Betrachtungen. Man lese z. B. was Tiedemann vom Orpheus S. 18. sagt, und vergleiche es mit Meiners histor. S. 189. Vom Thales, T. S. 140. mit M. S. 254, 259. folg. Vom Ocellus, T. 198. mit M. S. 312. Hier wünschten wir, daß Hr. T. den Zweifel wider die Aechtheit des Ocellus, der aus der Sprache hergenommen ist, schon hätte wissen und beleuchten können; daß nemlich die Sprache in diesem Schriftsteller viel zu neu und polirt sey, als es in dem damals noch rauhen Zeitalter, dahin man ihn setzt, zu vermuthen war. Da aber Hr. T. nicht dieses Buch de vero Deo vor sich haben konnte, sondern nur jene Abhandlung in der philolog. Bibliothek; so erwarten wir vielleicht zu einer andern Zeit die Beantwortung dieses Zweifels. Vom Timäus Lokrus, T. S. 191. mit M. S. 298. u. a. Wir könten alle diese Stellen hier nebeneinander auszeichnen, wenn wir nicht unsere Leser auf die eigene Vergleichung beider Schriftsteller begierig machen wolten.

VIII.

VIII.

Bering, Professors der Philosophie zu Marburg, gründlicher Beweis für das Daseyn Gottes. 88 S. in 8.

Giessen, bey Krieger dem ältern, 1780.

Der scharfsinnige Hr. V. nimmt die **Wirksamkeit** als das Hauptmerkmal in dem Begrif der Existenz zum Grunde seines Beweises an, nach der Definition des Bilfingers, wo Existenz für den Zustand eines Dinges erklärt wird, in welchem dasselbe wirken und leiden kann. Ehe er aber diesen Beweis selbst antritt, hat er zuvor die vornehmsten Beweisarten a priori für das Daseyn Gottes zergliedert, mit vieler Genauigkeit geprüft, und hierin eine vorzügliche Probe seiner Fertigkeit an den Tag gelegt, in den abstraktesten Dingen mit grosser Deutlichkeit zu denken und leicht sich auszudrücken.

Deskartes schloß so: ich habe einen Begriff von dem allervollkommensten Wesen; dieser Begriff schließt die nothwendige Existenz in sich: die Sache, wovon ich den Begriff habe, muß also auch wirklich vorhanden seyn.

Hier muß bewiesen werden, daß die Idee von einem höchstvollkommenen Wesen den Begriff von der nothwendigen Existenz so in sich schliesse, daß sich dabey das höchste Wesen auch nicht anders als wirklich gedenken läßt. Deskartes sahe die Verbindung

dieſer Begriffe als nothwendig an. Leibnitz aber konnte ſich dabey nicht beruhigen, und ſuchte dieſem Argument auf andere Art zu Hülfe zu kommen. Er ſagte: Gott als ein nothwendiges Weſen iſt wirklich, weil er möglich iſt. Man ſieht leicht, was hier wieder muß bewieſen werden. Nämlich wie man auf die Wirklichkeit von der Möglichkeit hat ſchlieſſen können. Da ſcheint es, kommt es auf den Begriff vom nothwendigen Weſen an. Einige verſtehen darunter ein Weſen, das nicht anders als daſeyn kann, bey dem das Nichtſeyn unmöglich iſt. Andere erklären ſie durch eine ſolche Exiſtenz, deren hinreichender Grund in keinem andern Subjekt auſſer ihm, ſondern in dem Weſen des exiſtirenden Subjects ſelbſt enthalten iſt. Die letztere hat Leibnitz vor Augen gehabt; denn er ſetzt hinzu: ita Deus ſolus hoc priuilegio gaudet, anderer Gründe, die der Verfaſſer angeführt hat, nicht zu gedenken. Demnach mußte der Schluß ſo lauten:

Das ens neceſſarium hat den Grund ſeines Daſeyns in ſeinem Weſen; das Weſen der Dinge beſteht in ihrer innern Möglichkeit; folglich iſt das ens neceſſarium wirklich, wann es möglich iſt. Möglich aber iſt es, weil es keinen Widerſpruch in ſich faßt; alſo exiſtirt es wirklich.

Zuerſt ſagt der Verf. überhaupt, daß dieſes Argument ohnmöglich richtig ſeyn könne; dann zeigt er aber auch ganz eigentlich den Fehler an, der hier iſt begangen worden, und findet ihn in der verſchiedenen Bedeutung des Wortes Weſen. Dieſes iſt entweder das phyſiſche, oder das metaphyſiſche Weſen. Das

erſte

erste besteht in dem Inbegriff aller Kräfte und wirksamen Fähigkeiten in der Substanz. Das andere in den wesentlichen Eigenschaften der Sache, ohne Rücksicht auf ihre Substanz und Kräfte. Leibnitz nimmt nun das Wort bald in der physischen, bald in der metaphysischen Bedeutung. Denn das Wesen, worin das Daseyn des entis necessarii gegründet seyn soll, kann nicht das metaphysische, sondern muß das physische Wesen seyn. Da, wo er spricht, das Wesen besteht in der innern Möglichkeit, versteht er aber das metaphysische Wesen. Folglich ist der Fehler offenbar.

Das andere Argument ist dieses: vom absolut nothwendigen Wesen ist das Gegentheil ohnmöglich; Gott ist das nothwendige Wesen, das Gegentheil davon ist also unmöglich, und folglich existirt Gott wirklich.

Hier würde man gleich nach dem Beweise fragen, daß Gott ein solches nothwendiges Wesen sey. Das Höchstvollkommene kann ich mir noch immer fort denken, wenn ich auch nicht überzeugt seyn solte, daß es wirklich ausser mir existirte. Die beiden Begriffe: das höchstvollkommenste Wesen ist möglich, und das höchstvollkommenste Wesen ist auch in Absicht auf seine Existenz nothwendig, widersprechen sich geradezu. Denn wie kann ich mir etwas als blos möglich gedenken, davon ich mir ohne das Bewustseyn seines wirklichen Daseyns weder einen richtigen noch vollständigen Begriff machen kann? Will man einwenden: wenn Gott nicht wirklich existiret, so ist es ohnmöglich, daß er jemals zur Wirklichkeit kommen

kann; so ist dies ganz richtig, aber wie folgt daraus, daß er wirklich da sey?

Die nothwendige Existenz Gottes darf offenbar nicht auf die metaphysische Unmöglichkeit gebauet werden. Lege ich hingegen die physische Unmöglichkeit zum Grunde, so ist alles klar. Physisch unmöglich ist nämlich dasjenige, was der Natur und den Kräften eines Dinges entgegen ist. Wenn ich nun bewiesen habe, es existiret ein höchst vollkommnes Wesen, habe gezeiget, daß dieses beständig müsse dagewesen seyn, und also durch seine eigne Kraft zum Daseyn bestimmt werde; so kann ich weiter schliessen, dieses kann also nicht anders als daseyn. Denn vermöge seiner Natur ist es erstlich beständig das gewesen was es ist, und vermöge eben derselben kann es nie anfhören dasselbe zu seyn; weil es Gott physisch und moralisch unmöglich ist, seinem Daseyn ein Ende zu machen.

Der Beweis aus der Idee der höchsten Vollkommenheit ist dieser:

Wenn ich mir das höchstvollkommene Wesen gedenke, so denk ich mir ein Subjekt, das alle Vollkommenheiten, die einander nicht widersprechen, in sich vereiniget.

Die Existenz ist eine Vollkommenheit, sie widerspricht auch den übrigen Vollkommenheiten des höchsten Wesens nicht. Folglich kann ich mir das höchstvollkommene Wesen nicht anders als wirklich gedenken.

Was ich mir nicht anders als wirklich gedenken kann, muß auch wirklich vorhanden seyn; denn

von

von dem Entgegengesetzten hab ich keinen Begriff, es ist ohnmöglich. Folglich ist das höchstvollkommenste Wesen auch wirklich da.

Der Satz, das höchste vollkommenste Wesen vereiniget in sich alle Vollkommenheiten, leidet eine doppelte Erklärung, davon die eine sagt, es ist ein Wesen **vorhanden**, das alle Vollkommenheiten in sich vereiniget; die andere aber, es ist **möglich**, daß ein Wesen sey, das alle Vollkommenheiten, welche zusammen bestehen können, besitzt. In obigem Beweise muß die letzte Erklärung offenbar stattfinden. Aber da wird die Vollkommenheit als eine Eigenschaft genommen, die blos **möglich** ist; weil ich die übrigen Realitäten blos auch so nehme. Im Untersatz aber wird die Existenz für eine Vollkommenheit pro statu genommen, die schon wirklich ist; folglich ist der Schluß schon aus dieser Rücksicht falsch.

Hierzu kommt, daß man die Existenz eben so gut wie andere Dinge für Realität hält, welches doch nicht ist. Ist die Existenz eine Realität, so hat eine Sache, die existirt, auch nur eine Realität mehr, als in eben derselben angetroffen werden, so lange sie noch möglich ist. Auf die Art wäre also in hundert wirklichen Thalern eine Realität mehr, als in hundert möglichen, und daraus würde also weiter folgen, daß hundert mögliche Thaler eben so gut wären, als neun und neunzig wirkliche, da man den Thaler, welcher dort mehr, für die Wirklichkeit nehmen müste. Wer aber die Wahl hat, nach welchem würde er wol greifen? Die Existenz selbst also ist keine Realität, und folglich findet zwischen dem möglichen, und dem, was

wirk-

wirklich ist, kein anders Verhältniß Platz, als das zwischen Nichts und Etwas. Die Art der Existenz kann hierinne nichts ändern, sie mag nothwendig oder zufällig genannt werden. Denn die nothwendige Existenz beruhet eben so gut auf den von Ewigkeit bis in Ewigkeit vorhandenen höchsten Vollkommenheiten, wie die zufällige eben deswegen zufällig ist, daß die Realitäten, von welchen sie gebraucht wird, zufällig sind. Will man dem ohngeachtet diesen abstracten Begriff weiter in die nothwendige und zufällige Existenz abtheilen, so geht das zwar eben so gut, wie bey der Möglichkeit, die auch in die bedingte und unbedingte eingetheilet wird, an. Nur darf man die eine so wenig als die andere mit andern Realitäten in eine Klasse setzen, sondern man muß immer bedenken, daß diese Bestimmungen ihnen nur darum zukommen, weil die Realitäten selbst auf diese oder jene Art bestimmt sind.

Der beste Begriff von der Existenz bleibt also jener, da man sie definirt durch einen Zustand, darin etwas handeln oder leiden kann. Die Einwürfe dagegen werden angeführt und beantwortet. In diesem Begriff ist die Wirksamkeit das Hauptmerkmal, wodurch sich die Existenz von der bloßen Möglichkeit unterscheidet. Es kann also die Existenz keine besondere Realität seyn, und zweytens ist da nur Existenz, wo Wirksamkeit erkannt und angenommen wird.

Diese aber ist kein Gegenstand des Vernunftschlusses, und kann es nie werden, sondern der Erfahrung, den Fall ausgenommen, wo ich schon von der als existirend erkannten Wirkung auf die Ursache,

sache, oder von der existirenden Ursache auf die Wirkung schliesse. Hier ist der letzte Grund immer die Erfahrung. Alle Schlüsse für das Daseyn, müssen also auch da nothwendig wegfallen, wo ich noch gar keine existirende Sache habe, um solche zum Grunde meines Beweises legen zu können. Dieses ist aber gerade der Fall, welcher bey dem Argument für das Daseyn Gottes a priori eintritt. Hier ist weder eine Ursach noch Wirkung vorhanden; und doch will man auf Existenz schliessen.

Was man an dieser wohlgerathenen Abhandlung noch wünschen dürfte, wäre vielleicht dieses, daß der Hr. Verf. seinen gründlichen Beweis für das Daseyn Gottes etwas weitläuftiger ausgeführt hätte. Denn darauf macht einen der Titel aufmerksam und erwartend. Wir haben mit Fleiß alles, was davon gesagt worden, mit den eignen Worten des V. angeführt, welches kurz darin besteht, daß die Existenz Gottes lediglich a posteriori bewiesen werden kann. Hierin sind wir mit ihm vollkommen einig, und wenn der Titel weiter nichts als dies sagen wolte, wenn er etwa so gelautet hätte: Revision der Beweise a priori für das Daseyn Gottes; so hätte man auch weiter nichts erwartet. Doch das ist willkührlich. Daß der Hr. Verf. die Quellen jener Beweise kennt, beweiset die kurze Geschichte, die er seiner Abhandlung vorgesetzt hat. Ausserdem aber wünschten wir, daß es ihm noch gefällig gewesen wäre, des Hrn. Moses Mendelsohns Abhandlung über die Evidenz in metaphy-

taphysischen Wissenschaften, nebst der beygefügten Abhandlung: Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral, ingleichen die Abhandlung unter dem Titel: Neue Bestätigung des Schlusses von der Möglichkeit des allervollkommensten Wesens auf dessen Wirklichkeit; nebst einigen Erinnerungen gegen des Hrn. Moses Mendelsohn neue Wendung dieses Beweises in dessen Abhandlung über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften, zu Rathe zu ziehen und zu vergleichen.

Was endlich die Definition des Bilfingers von der Existenz betrift, so würden wir dieselbe immer für eine richtige Bemerkung, für einen wahren Satz gelten lassen; aber nicht so ganz für eine Definition. Nicht aus jenen Gründen, die der V. angeführt, und wie ich glaube auch gründlich beantwortet hat; sondern noch aus einem andern Grunde; weil nämlich wirklich ein Cirkel darin vorkommt. Bilfinger sagt: es sey die Existenz der Zustand eines Dinges, wo dasselbe wirken oder leiden kann. Was heißt wirken? Den Grund von der Wirklichwerdung oder Existenz eines andern Dinges in sich fassen. Was heißt leiden? Etwas bey sich wirklich werden lassen. Da kemmt also der Begriff wieder zum Vorschein, der durch die Definition erklärt werden solte.

Diese wenigen Bemerkungen mögen den Leser überzeugen, daß wir diese tiefgedachte Schrift des Hrn. B. mit derjenigen Aufmerksamkeit gelesen haben, welche Schriften dieser Art verdienen.

Neueste Philosophische Litteratur.

Herausgegeben

von

Johann Christian Lossius.

Sechstes Stück.

HALLE,
bey Johann Jacob Gebauer. 1781.

Digitized by Google

Inhalt.

I. De la Litterature Allemande. Ueber die deutsche Litteratur. Berlin 1780. 8. Seite 1

II. Vom Einfluß der Regierung auf die Wissenschaften, und der Wissenschaften auf die Regierung. Eine Preißschrift von Hr. Herder. Berlin 1780. 4. 6

III. Herrn Prof. Joh. Aug. Eberhards Sittenlehre der Vernunft. Berlin 1781. 8. 24

IV. Herrn Prof. Ernst Carl Wielands Handbuch der philosophischen Moral. 1 Theil. Leipzig 1781. 8. 35

V. Herrn Etaatsrath August Hennings philosophische Versuche, 2. Bände. Kopenhagen 1780. 46

VI. Herrn Prof. Joh. Georg Zierleins Briefe, über die Frage: Sagt denn die Vernunft in der That so viel über Gott und seine Eigenschaften, als die Bibel? Berlin und Stralsund 1781. 8. 72

Inhalt.

VII. J. H. Campe, Versuch eines neuen Beweises für die Unsterblichkeit unserer Seele. Seite 98

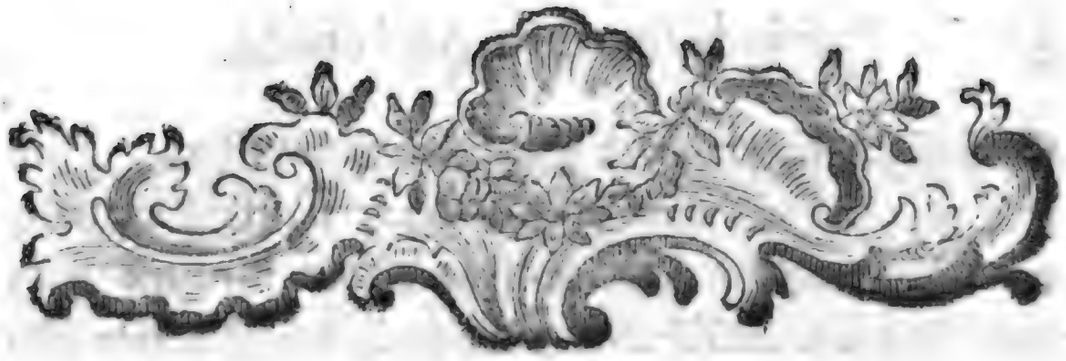
VIII. Hr. M. Hißmanns Magazin. 3 Band. Göttingen und Lemgo 1780. 8. 115

IX. Hrn. Prof. J. H. Voigt Grundkenntnisse vom Menschen und einigen zu seiner frühen Ausbildung gehörigen Wissenschaften. Gotha 1780. 8. 138

X. Shaftesbury über Verdienst und Tugend, neu bearbeitet und erleutert von Diderot. Leipzig. 1780. 140

XI. Hrn. Prof. Ludw. Jul. Fried. Höpfners Naturrecht des einzelnen Menschen. Giessen 1780. 8. 151

XII. Zugabe. 170



I.

De la Litterature Allemande; des defauts qu'on peut lui reprocher; quelles en ſont les cauſes; et par quels moyens on peut les corriger.

Berlin bey Decker. Octav. 1780.

Deutſch:

Ueber die deutſche Litteratur, die Mängel, die man ihr vorwerfen kann, die Urſachen derſelben, und die Mittel ſie zu verbeſſern.

62 Seiten. 8.

Wer auf dem Gipfel des Parnaſſes ſteht, dem iſt Helikon ein Hügel; und der Adler, der ſich mit königlichem Flug zur Sonne ſchwingt, höret aus ſeiner hohen Ferne den holden Geſang der Nachtigallen nicht, welche tief unter ihm nur die entzücken, die nahe bey ihnen wandeln.

Bey nahe bis in die Zeit der Minneſinger muß ſich der Leſer zurückſetzen, um die Polhöhe des deutſchen Geſchmacks richtig zu finden, die der erlauchte

Verfasser der genannten Schrift bestimmt hat. Hier war es, wie ein neuerer Kunstrichter richtig urtheilt, wo die Deutschen schon so fein empfanden und nach ihrer Art so glücklich dichteten, daß diese Zeit ihre göldene Periode hätte werden können, hätte nicht der Dämon des Krieges zu früh den sanfteren Genius verscheucht und die wackeren Ritter zu andern Beschäftigungen aufgefodert, als zu den Spielen der Musen. Freylich verschlimmerte sich dadurch der Geschmack, die Deutschen fochten, und überliessen den Meistersängern, unter welchen einige sehr gute Köpfe waren, einstweilen ihre Leyer. Aber im achtzehnten Jahrhundert fängt sich mit Gottsched, mit den Schweizern und Berlinern, welche letztere zwischen beide in die Mitte traten, eine neue Periode des Geschmacks an. Es entzündete sich ein Lustfeuer der Kritik, und Bodmer war der jüngste, aber erste Kunstrichter Deutschlands, und was man noch seit dieser Zeit die Deutschen beschuldigen kann, ist, daß sie verhältnißmäßig mehr kritisirt, als Meisterstücke geliefert haben; welches aber immer mehr für die Kultur des guten Geschmacks, als wider dieselbe spricht. Die Verfasser der litteraturbriefe erhielten zuletzt die Dictatur. Und in diesem Zeitraume darf man nur die unsterblichen Werke eines Hallers, Hagedorns, Gleims, Ramlers, Klopstoks, Zachariä, Dusch, Kramers, Schlegels, Kästners, Leßings, Kleists, Gellerts u. s. w. bis auf Wieland nennen, um zu beweisen, daß die Deutschen ihren Nachbaren nicht mehr weit zurücke stehen.

Doch

Doch wir wollen unsere Leser mit der Schrift selbst näher bekannt machen, ob ihrer gleich nur wenige seyn werden, die sie nicht sollten bereits schon verschlungen haben.

Die Litteratur wird in Hinsicht auf Sprache, Wissenschaft und Geschmack betrachtet. Ein Schriftsteller kann in einer Sprache, die noch nicht verfeinert ist, nicht gut schreiben. Daran hat man in allen Ländern erst dann gedacht, wenn man mit dem Nothwendigern fertig war und die Nation Ruhe und Sicherheit genoß. So gieng es anfänglich der lateinischen, und so geht es noch der deutschen Sprache. Noch hat man keine von allen Provinzen gebilligte ächte deutsche Sprache, sondern es ist ein Gewirre ohne alle Anmuth, das jeder nach seinen Einfällen behandelt. Wie konnten auf einem solchen Boden Wissenschaften fortkommen? Das erste Mittel, denen Wissenschaften aufzuhelfen, ist demnach die Ausbesserung und Verfeinerung der Sprache. Dann folgt die Verbesserung der Schulen und Universitäten. Um die Sprache zu verbessern, sollte man die alten Schriftsteller übersetzen, die sich mit der meisten Energie ausgedruckt haben. Dahin gehören Thucydides, Xenophon, Aristoteles Poetik, das Handbuch des Epiktets, die Gedanken des Marc Aurels, und Demosthenes. Unter den Lateinern, die Commentarien des Cäsars, Sallust, Tacitus und die ars poetica des Horaz. Von den Franzosen die Pensées de Rochefoucault, die Lettres Persanes, der Esprit des Loix. Um die Töne sanfter zu machen, sollte man sich bemühen mehr Vokale in die Worte zu bringen. Z. E. anstatt

ſagen, geben, nehmen, ſagena, gebena, nehmena. Um die Schulen zu verbeſſern, ſollte man ſich Wolfs Logik, und des Quinctilian in der Rhetorik bedienen. Zur Beredſamkeit ſollte man überdies noch den Homer, Virgil und Horaz leſen, und einige Lieder des Anakreon. Für die groſſe Beredſamkeit wäre Demoſthenes und Cicero. Für die Geſchichte wird Salluſtius und Tacitus empfohlen. Dann könnte man die Hiſtoire univerſelle von Boſſuet und die Revolutions romaines vom Vertot hinzuſetzen. Immer aber muß der Lehrer ſelbſt Kenntniſſe haben.

Der Lehrer der Philoſophie auf Univerſitäten ſollte ſeine Vorleſungen mit einer Definition von der Philoſophie anfangen, dann in die entfernteſten Zeiten zurückgehn, und die verſchiedenen Meinungen, welche die Menſchen gelehret haben, durchgehen, entwickeln und beurtheilen, bis auf die Neueren. Der Lehrer der Arzeneykunſt muß ſeinen Schülern zeigen, wie verſchieden die Krankheiten bey verſchiedenen Temperamenten ſind, nachdem er ihnen zuvor die Symptomen der Krankheiten kennen und Folgen daraus zu ziehen gelernet hat. Dem Herrn Profeſſor der Rechte wird kurz und gut gerathen, in ſeine Vorleſungen etwas weniger Pedantiſmus und dagegen deſto mehr geſunde Vernunft hineinzubringen. Der Lehrer der Geſchichte ſoll ſich den groſſen Thomaſius zum Muſter nehmen, ſoll ſeine Vorleſungen mit der alten Geſchichte anfangen und mit der neuen beſchlieſſen. Das neunte, zehnte, eilfte und zwölfte Jahrhundert, wird er nur durchlaufen. Im dreyzehnten wird er tiefer eindringen, und ſo immer mehr in den neuern Zeiten

ten u. s. w. Zuletzt und nachdem man ein Volk nach dem andern durchgegangen, würde es dem Schüler sehr nützlich seyn, wenn man alle Materien wieder nach der Zeit zusammenstellte und sie ihm in einem grossen Gemählde zeigte.

Drum eilt auch ihr an Friedrichs Brust,
Ihr Musen mit dem ächten Witze!
Er winket euch! seyd seine Lust,
Und weicht hinfort nicht mehr vom königlichen Sitze:

Und lehrt am ewigen Berlin,
Auf das die Welt bewundernd schauet,
Wie herrlich alle Künste blühn,
Wenn ein Monarch sie pflegt, und Gnade sie bethauet.

Utz, lyrische Gedichte.

II.

Vom Einfluß der Regierung auf die Wissenschaften, und der Wissenschaften auf die Regierung. Von Herrn Herder. Eine Preisschrift.

Berlin bey Decker. 94 S. gr. Quart. 1780.

Ob man es gleich der Akademie der Wissenschaften und schönen Künste zu Berlin herzlichen Dank wissen muß, daß sie durch ihre im Jahre 1779 aufgegebene Preisfrage diese Schrift veranlasset hat, welche vielleicht nie, wenigstens nicht in dieser herrlichen Gestalt, die Welt erblicket hätte: so müssen wir doch auch ohne Rücksicht darauf, daß diese Schrift den Preis erhalten hat, bekennen, daß man beynahe kein Blatt lieset, ohne neue und schöne Gedanken gewahr zu werden. Die Frage selbst ist genau zergliedert, in verschiedenen Gesichtspunkten immer in ihrem wahren Lichte betrachtet worden. Da der V. die Geschichte zur Grundlage seiner Beantwortung mit Recht wählte, so ist diese Schrift auch aus diesem Gesichtspunkte wichtig. Man sieht Künste und Wissenschaften unter mancherley Umständen der Zeit und des Orts keimen, und sich bis zu ihrer Vollkommenheit erheben, unter anderen wieder verschwinden. Und hierauf, und nicht auf willkührliches Ideenspiel, gründet er seine Schlüsse.

Das Ganze zerfällt gleichsam in zwey Theile. Die erste Frage, welche beantwortet wird, ist diese: In wie ferne und auf welche Art hat die Regierung auf Wissenschaften gewirkt, bey den Völkern, wo diese blühten? Und hier nimmt der V. den Satz an, daß das menschliche Geschlecht nie ohne Regierung gewesen, und untersucht

1. Den Einfluß des väterlichen Regiments auf den Keim der Wissenschaften.

Der Mensch erbt von Vater und Mutter, in deren Gesellschaft er gebohren wird, zuerst den Keim der Wissenschaften. Sprache, Kenntnisse, Nachrichten und Rechte. Die ältesten Proben und Keime sind Worte, bedeutende Sprüche, Sprüchwörter, sittliche Gebräuche, Weisheit- und Lebensregeln, Fabeln, Geschlechtsregister, Lieder von Thaten, von Tugenden, Sitten der Väter, ihr letzter Segen, ihre letzten Worte, Weissagungen. Selbst die Religion nahm diese Gestalt an.

Nachdem diese väterliche Hütte Stand, Gegend, Lebensweise, Geschäfte, Erfahrung hatte, nachdem war auch der Keim der Wissenschaften, den sie gab und forterbte. Eine Schäferaue giebt Schäferlieder. Die Liebe, Idyllen, Liebesgesänge, Schäferpsalmen, eine Mythologie voll Hirtenweisheit. Beyspiele sind Sicilien, Irrland, selbst in der Türkey und dem heissen Afrika findet man Blumen solcher Art. Sind aber bey einem Volke die Lebensumstände schwer, das Klima rauh und wüste, mit Gefahren, Streiten, Jagen und Wanderung verbunden, so fort formen sich auch anders ihre Ideen und Lieder. Geschlechtsregi-

ster, Sage der Väter, Ruhm des Stammes, Gesang der Tapferkeit, der Rache u. s. w. begünstigen diese Lebensart. Bey den nordischen Jagdnationen ist Kriegestanz, Blutgesang, Wort des Führers und Heldenlied der Väter. Selbst die celtische Poesie ist so, sie ist Poesie der Stämme. Ihr Fingal ist Held und Anführer, aber auch Liebhaber, Bräutigam, Gemahl, Freund, Vater. Ja Homer selbst, sang er nicht den Geist seiner Väter, ihre Verfassung, Stämme und Thaten? Kurz, die ersten Keime der Wissenschaft wurden überall durch Geschlechtsbildung, Stammesehre und väterliche Regierung gebaut.

2. Vom Einfluß der despotischen Regierung auf die Wissenschaften.

Die Hauptwissenschaft eines solchen Staats muß gewisser maassen immer Theologie, sein Hauptbuch ein Koran seyn, neben dem kein anderes aufkommen darf und soll. Was soll Staatskunst, Gesetzgebung, Philosophie unter einem Sultan? Aber wer den Hymnus, die Fabel, das Bild, das Sprüchwort, die feinste Räthselweisheit suchen will, wird sie unter solcher Regierung finden. Ein Beyspiel ist das persische Rosenthal vom Schich-Sadi. Wo noch unter despotischer Regierung etwas gutes sich findet, als etwa in Egypten, China, Indien u. s. f., so kommt das gerühmte Gute gewiß nicht vom Despotismus, sondern nur von den Gesetzen und Vorsicht älterer väterlicher Regierung. Wo diese aufhört, und der Despotismus anfängt, stockt alles Gute. Sprache, Gesetze, Wissenschaften und Künste, können und

wollen

wollen nicht fort. Sie sind eingemauert und einbalsamirt — in alte Gewohnheit.

3. Vom Einfluß freyer Gesetzgebung auf Wissenschaften und Künste.

Griechenland. Homer preist die Monarchie, ist aber auch Bote der Freyheit. Griechenland riß sich nach und nach von seinen kleinen Tyrannen los, und machte mit seiner neuen Regierung auch neue Künste und Wissenschaften sichtbar. Sparta ist das stärkste Beyspiel, wie sehr ein Staat die Wissenschaften wählen, modeln und im Zaume halten kann. Anders gieng Solon, der Reichthümer mit Freyheit, Ueppigkeit mit Vaterlandsliebe zu paaren suchte. Da entstund Rednerey, Poesie, Philosophie, Kunst. Schaffet uns ein Athen her, die Demosthenes und Perikles werden von selbst kommen — Eben so wars mit dem Theater der Griechen. Es diente der Demokratie, wie die Rede. Das Volk sollte über Freyheit geschmeichelt werden, und so ward die Tragödie Tyrannenwürgerin, Rednerin der Freyheit. Ein athenienſisches Theater, kann eher nicht als unter ähnlichen Umständen wieder werden.

Die Philosophie der Griechen sproßte im Umgange. Sokrates führte die Weisheit der Redner, Poeten und Sophisten von ihrer Höhe herunter, um das Volk wahre Volks und Lebensweisheit zu lehren. Solch ein Sokrates gehörte freylich nur für Athen, wo das Volk auf so etwas zubereitet war. Wir wollen lieber Beweise — freche Urtheile, Declamation, da glaubt man, habe man doch etwas. Eben so konnte auch Athens Verfassung die besten Geschichtschreiber

liefern. Xenophon und Thucydides waren selbst Feldherrn, Männer von Geschäften. Nur solche können von Krieg und Staatsgeschäften schreiben. In Athen lag alles nahe zusammen, Philosophie und öffentliche Wirksamkeit, Redekunst und Grammatik. Ein Geist wars also, ein und derselbe Atticismus, der ihnen die silberhelle Klarheit, oder die goldne Würde ihres Styls, ihrer Reden und Reflexionen verlieh, und die verschiedensten Talente mit gröster Einfalt zu einigen wußte. Hierzu kam noch die Menge und Verschiedenheit der wetteifernden Städte und Staaten Griechenlandes. Man wetteiferte mit Statüen und Gebäuden, Schauspielen und Dichtern.

Aus diesem allen erhellet, daß Griechenlandes eigenste Wissenschaften und Künste, in denen keine Zeit sie übertroffen hat, in denen sie jetzt über zwey tausend Jahre alle Zeiten und Völker übertroffen haben, Töchter ihrer Gesetzgebung, ihrer politischen Verfassung, insonderheit der Freyheit, der Wirksamkeit zum gemeinen Besten, des allgemeinen Strebens und Miteifers gewesen. Nationalcharakter, Sprache, Klima, Lage, Zufall können zwar das ihre mit beygetragen und treulich mit gewirkt haben; allein die Geschichte zeigt, so bald Freyheit dahin war (Sprache, Klima, Genius des Volks, Fähigkeiten, Karakter blieben!) so war der Geist der Wissenschaften wie verschwunden.

Rom. Der Römer Grundsatz war sich zur Herrschaft der Welt zu rüsten. Darnach richteten sich auch die Wissenschaften und ihre Einführung. Sie kamen als Ueberwundene und flohen gleichsam zur Sicherheit

cherheit in den Schooß der Mutter aller Eroberungen. Auch da Rom die Wissenschaften aufnahm, fanden eigentlich die allein glücklichen Boden, die mit ihrer Staats- und Kriegsverfassung zusammen hiengen und diese nährten und stützten. In den nachfolgenden Zeiten schämten sich auch die grösten Männer nicht, sich auf Geschichte, Rednerkunst, thätige Philosophie, männliche Poesie, Kriegskunst, Wissenschaft der Rechte zu legen. Das, was also eine so lichte Periode der Wissenschaften in Rom machte, war theils Bedürfniß des Staats, theils das hinreissende Beyspiel der edelsten Männer und Geschlechter. Und da wo Wissenschaft zur Freyheit des Staats gehörte, sank sie mit dieser.

4. Vom Einfluß der Regierung in die Wissenschaften gegen die Barbaren und den Aberglauben.

Hier ist nicht sowohl die Frage, was gethan sey? sondern was habe gethan werden wollen? Aus folgenden Ursachen ist es bey allem guten Willen denen Regenten so wenig gelungen. Europa hatte Sitten, Gesetze und Rechte, die den Wissenschaften wenig hold waren. Zweitens, sie sollten Wissenschaften von Völkern annehmen, die überwunden und schwach, ihnen verächtlich und zum Theil aus Mißbrauch der Wissenschaften verächtlich worden waren. Drittens, die Wissenschaften selbst waren von der schlechtesten Art, Hülsen vom Kern alter Zeiten, oder Klosterstudien, das biuium und quadriuium der Gelehrsamkeit. Diese und andere Ursachen machten die Aufklärung schwer. Wie verschieden von der Zeit der Bildung Roms und Griechenlandes! Um so ruhmwürdiger sind die Namen

der

der Regenten, die an diesem harten Boden nicht verzagten. Cassiodor, Karl der Grosse, Alfred — thaten was sie konnten. Aber — (dieses Aber! mag der geneigte Leser selbst nachsehen S. 31.) Der Streit um den Primat, die Trennung der lateinischen von der griechischen Kirche trug allein schon viel zur Barbarey Occidents bey. Immer war mehr erfunden die Finsterniß vest zu halten auf Erden, insonderheit um den Thron. Auch in den Klöstern verfielen mit der Zeit Schulen, Fleiß, Ordnung, bis endlich Gelehrsamkeit Zauberey und Gotteslästerung hieß. Heller oder dunkler fühlten es endlich die Regenten, daß sie bey dem Joch des Aberglaubens und der damaligen Barbarey, wo Europa mit Knechtschaft, Finsterniß, Unruhe und Elend erschüttert wurde, auf dem Throne selbst nicht sicher waren, und daß sie nur durch Licht Ruhe gewännen, nur durch Wissenschaft ihren Ländern Ruhe gäben. Und Friedrich der zweyte, Schwäbischer Kaiser, wurde selbst ein Märtyrer der Aufklärung, die er Europa zu geben geneigt war. Es ward Dämmerung im Reich der Schatten. Er errichtete Universitäten zu Neapel, Wien, vielleicht auch Padua, verbesserte die zu Bologna, zu Salerno. Ueberall drang man auf Kirchenverbesserung, auf Reformation der Klöster und Schulen. Die Rechte der Fürsten sollten vertheidiget werden, dies brachte die Rechtswissenschaft hervor. Zwey Hülfsmittel insonderheit nutzten die Fürsten, den Geschmack an Wissenschaften zu verbreiten, die Akademieen der Liebe, und Universitäten für die Gelehrten. Die erste Einrichtung der Universitäten war klostermässig. Ein gothisches Gebäude

von

von Gesetzen, Rechten, Fakultäten, Würden, Uebungen der Universitäten; wahrlich ein seltsames Gebäu zum Besten des Staats in unsern Tagen! (o! daß diese theure Wahrheiten alle, die hier gesagt werden, so laut würden, daß sie Fürsten hörten!) bis endlich die Wissenschaften wiederkamen, und Päbste, Kaiser, Fürsten, Städte, Kaufleute, Priester, Cardinäle so viel thaten, sie aufzunehmen, zu lieben, zu verpflegen. Ein Wetteifer, der beynahe ein Jahrhundert dauerte. Die Gelehrten wurden geschätzt und geliebt. Das schönste bey der Sache war, daß es damals viele Fürsten gab, die nicht als satte Mäcenaten, sondern als Liebhaber und Haushälter ihres Reichs die Sache trieben. Doch muß man gestehen, daß aus dieser Zeit sich vieles überlebt habe, und jetzt als leeres Gerüst dastehe! Wenn Maximilian I. alle Reichsfürsten antrieb, Universitäten anzulegen, so würde er ihnen jetzt vielleicht rathen, sie zu vermindern, sie in gute Schulen und Seminarien der mancherley Klassen von Menschen und Wissenschaften zu verwandeln, u. s. w.

5. Vom Einfluß der Regierung in die Wissenschaften nach Wiederauflebung der Litteratur.

So bald Religionsstreitigkeit und Wortkritik abgährte, kam der physischmathematische Geist empor. Baco, Carteſius, Copernicus, Gallilai, Hervei und Neuton, wurden Erfinder, aber eine Zeitlang nicht gehört. Als die Erfindungen vollbracht waren, entstanden Akademien und Societäten. Ludwig stiftete eine Akademie der Wissenschaften. Endlich fieng die Gesetzgebung an, sich näher um die Erziehungsmethoden zu bekümmern. Und in den neuern Zeiten hat

die

die Regierung vorzüglich dadurch auf Wissenschaften gewirket, daß sie den praktischen mechanischen Theil derselben aufgemuntert, nützliche Naturlehre, und Oekonomie, Schiffart, Mechanik, Handel, Waffen und Künste befördert hat. Die Künste des Friedens sind insonderheit von der Seite des Nützlichen befördert worden. Die vaterländische Geschichte einzelner Provinzen und Länder, die Quellen des Nützlichen und des Reichthums derselben, Handelsvortheile, Plane zur Aufweckung der Industrie, Berechnung der Einwohner und ihrer Kräfte treten häufig ans Licht, von der Regierung theils veranlasset, theils geduldet. Der Handel aller Nationen, das Interesse der Völker gegen einander ist eine Wissenschaft worden, die zum feinsten Calcul reicht. Schiffe werden ausgerüstet zur Entdeckung der Welt, nicht zur tyrannischen Unterjochung Kurz, je mehr die Weisheit, Güte und wahre Menschenliebe der Regierungen gewinnt, desto mehr werden auch die Wissenschaften von solchem Genius beseelt werden.

6. Allgemeine Beobachtungen, wie die Regierung in Wissenschaften einfließt.

1) Das leichteste Mittel ist die Nicht-Hinderniß, die Erlaubniß eine gute Sache zu treiben, die Gedankenfreyheit. Doch wird dadurch keine zügellose Frechheit oder Gleichgültigkeit der Gedanken empfohlen, insonderheit wo sie offenbar die Räder des Staats inne hält.

2) Näher wirkt die Regierung auf Wissenschaften durch Gelegenheiten, die sie zu ihnen veranlaßt und fördert, und diese werden insonderheit durchs

durchs Band der Länder und Religionen, durch Kriege, Bündnisse, Handel. Dahin gehört auch, daß eine Regierung die Schätze der Litteratur ihres Landes nicht verheimliche, wo sie nicht zu verheimlichen sind.

3) Erziehung war das grosse Triebwerk der alten Regierungen, mit dem sie auf Sitten und Wissenschaften wirkten. In Republiken sieht man mehr auf sie, als in Monarchieen. In kleinen Staaten mehr, als in unendlich zusammengesetzten Ländern. Unter dem Joch des Despotismus verschwindet sie.

4) Oeffentliche Anwendung der Erziehung und Uebung. Das verstunden die Griechen und Römer. Das wahre Auge eines Regenten ist, in jeder Wissenschaft den Werth zu entdecken, der in ihnen liegt, und sie zu diesem Werth mit wohlthätiger Hand gleichsam zu zwingen: genau die Zugänge zu bewachen, wie Wissenschaft Belohnung sucht, und sie auf dem Platz im Staate zu führen, wo Wirksamkeit ihre schönste Belohnung ist, und wo ihr Gutes sich auf alle benachbarte Stände fortbreitet.

5) Beyspiele; und das lauteste Beyspiel giebt immer die Regierung. Wenn in jedem Stande nur einige geschickte Männer am Werke sind, so wecken sie bald andere.

6) Noch mehr, wenn der Fürst selbst Beyspiel giebt, wie Cäsar, Antonin, Friedrich.

7) Am besten spricht der Regent durch allgemeine Schätzung und Belohnung. Zu ihnen gehört,

daß

daß er die Wissenschaften kenne und liebe. Der Einfluß der Regierung ist, wie die Witterung, wie Gott und die Natur wirken, nicht willkührlich und wörtlich, sondern im höchsten Grad stille, fortgehend, thätig.

7. Allgemeine Beobachtungen von Veränderung der Wissenschaften, nachdem sich die Regierungen verändert haben.

Die väterliche Regierung scheint die nothwendigsten menschlichen Kenntnisse, insonderheit Religion, gewürkt zu haben. Despotismus scheint diese Kenntnisse, zu Gesetzen des Landes fixirt, zuerst genützt, nachher aber durch sein Uebermaaß, seine Gewaltthätigkeit und Willkühr unendlich geschadet zu haben. Der Baum der Wissenschaft stund still und wuchs nicht weiter. Die Freystaaten brachten Maaß und Verhältniß wieder, sowol der Bürger zu einander, als auch der Wissenschaften zum Staat: sie unterscheiden sich also überall durch Natur, durch menschliche und politische Wahrheiten, durch gemeine Nutzbarkeit und Verhältniß. War die Republik Demokratie, so warens Volkswissenschaften, die da blühten, Poesie, Redekunst, Popularphilosophie, Künste, die ins Auge oder Ohr fielen. War sie Aristokratie, so warens mehr Wissenschaften stiller Ueberlegung, Staatskunst, Philosophie, Geschichte. Waren beide Formen vermischt, so liefen auch beider Wissenschaften durcheinander. Ist eine Republik auf Fleiß, eingeschlossene Emsigkeit, Ackerbau u. d. g. gebaut: so werden die Künste des Nützlichen und der Sparsamkeit gelten. Ist sie eine Republik des Handels, so

wird

wird sie die Kenntnisse treiben, die ihn begünstigen. Genießt sie die Ausbeute davon, so werdens Künste der Ueppigkeit seyn; ist sie nur Unterhändlerin, die sich durch Sparsamkeit erhält, so wird sich dieser Charakter auch ihrer Wissenschaft und Lebensart mittheilen, u. s. w.

Jeder Staat hat seine Periode des Werdens, des Bleibens und des Verfalls, darnach richten sich seine Wissenschaften und Künste. Im väterlichen Regimente sind sie anfangs vom reinsten Geiste: nachher gehts schon in Stämme, Traditionen, Verfälschungen, Zank, oder Vergessenheit und Despotismus. Der Despotismus ist meistens am glänzendsten unter seinem Stifter. In Republiken kommt die Wissenschaft früher oder später zum Vorschein, nachdem sie enger oder weiter mit ihrem Zweck zusammenhängt. Geht der Freystaat in eine sanfte Monarchie festgestellter Gesetze über: so dauert der Flor länger.

Wir sind ein Gemisch von Völkern und Sprachen, haben ein Gemisch von Verhältnissen und Zwecken: der reine griechische Nationalcharakter, ihre Einfalt in Wissenschaften und Bildung kann uns nie werden: also lasset uns werden was wir seyn können, und in unserer Verfassung werden was jene nicht seyn konnten.

Zweyte Frage.

Was und wie haben die Wissenschaften auf die Regierungen gewirkt, in den Zeiten, da sie geblühet?

Bey der väterlichen Regierung kommt es darauf an, wie die ersten Eindrücke beschaffen sind; ob sie wahr oder falsch, gut oder bös? durch sie wird der

Charakter des Stamms gebildet. Beweise sind die Lieder der Araber, die Gesänge der alten nordischen Völker. Ueberall Kriegsgeist, eben nicht zum Besten der Welt. Gothen und Hunnen wurden durch solche Lieder belebt. Kurz, es kommt hier alles auf Anwendung und Gebrauch an, und den kann sich die Sache selbst nicht geben.

So ists mit Wirkung der litteratur auf den Despotismus. Sie wirkt auf ihn wenig, sie will aber wirken. Die Religion setzt sich neben den Thron des Despoten. Gelingts ihr, was sie seyn soll, zu werden, so ist nichts nützlicher als dieselbe. Sie macht den Despoten zu einem Diener Gottes, und dadurch ein Nachbild Gottes zu beglücken und zu segnen. Die ältesten Gesetzbücher despotischer Nationen zeigen, daß hierauf ihr Zweck gieng. Confucius Gesetzgebung ist die gerechteste Moral aller Stände; sie fängt vom Fürsten an, und endet beym geringsten Manne. In den despotischen Gegenden Indiens, bis nach Siam hinunter, ist das alte religiöse Vorbild ihrer Gesetze und Regierung groß und edel; am Vorbild liegts nicht, daß die Länder so tief sanken. Die älteste Ordnung Egyptens ist durch diese theologisch-politische Gesetzgebung entstanden. Nur freylich, wo Religion gemißbraucht ward, da stiftete sie in despotischen Reichen um so mehr Schaden. Ihr Gift hatte kein Gegengift, und drang so mehr durch. Unterdessen machte doch die Religion, daß der Unterdrückte unter dem härtesten Joch eines Tyrannen mit ihr sich trösten konnte.

In Freystaaten entwickelt sich mehr die Wirkung der Wissenschaften. Sie sind sich selbst die Aufklä-

rung

rung der Wissenschaften schuldig. Erfahrung, Versuche, Reisen machten, daß edle Gemüther sich über die gewöhnliche Denkart erhoben, das Joch des Despotismus abwarfen, und ein Volk nach neuen Begriffen der Freyheit einzurichten unternahmen. Weise waren die ersten Stifter der Freyheit Griechenlandes, bis ein Staat hierin dem andern folgte. Wie viel hat Pythagoras Gesetzgebung aufs Wohl der Welt gewirket? Solons Verse eroberten Salamin, verbreiteten seine Gesetze. Rom war ein weiser Numa nöthig. Seine Religion und stille Weisheit gab dem Staate Dauer und Einrichtung. Was Gutes im Staate war, war nicht durch Wildheit, sondern durch Weisheit und Klugheit ihrer Regenten hineingekommen. Die Wissenschaften, die im Staate waren, haben zum Bösen oder Guten beygetragen, nach dem die Zeit war, nach dem der Staat sie duldete oder lenkte; an sich war jede Wissenschaft gut, und jede konnte nützlich werden. Lykurg in Sparta, Solon in Athen sind Beweise davon. Gemißbraucht wurden die Wissenschaften in Athen, die würdigsten Männer wurden vertrieben, getödtet, verwiesen, wenn ein Schwätzer die Sinne des Volks bezauberte. Alles aber kam hier auf Zeit, Umstände und Anwendung an. Und so giengs auch mit der Blüthe und mit dem Verfall der Römer. Jene ward nicht durch Wissenschaft, sondern durch Tugenden, Thaten und Glück befördert; dieser eigentlich auch nicht durch Wissenschaft; sondern durch Laster, übermächtige Siege, und Parteyen des Staats. Die Wissenschaften folgten beiden auf ihren Schritten. Da der Staat fiel, waren Wissenschaften beynahe die

einzigen Mittel, die Wuth der Tyrannen zu zähmen, und sie wenigstens zum Schein der Menschlichkeit zu gewöhnen.

Als die Barbaren Europa überschwemmt und verdunkelt hatten, wars nichts, als Wissenschaft, die dem ganzen unruhigen Meer Licht und Stille geben konnte.

Endlich, so scheint in der Welt alles durch Extreme zu gehn: man sprach so lange von der Freyheit zu denken, bis man in das Joch zu handeln fiel. Die Regenten sträubten sich gegen fremde Bande so stark, bis ihre Unterthanen gebunden wurden, und sich in diesen der Trieb zur Freyheit abermals regte. Mißbrauch der Wissenschaft hat jenen Despotismus, Gebrauch und Mißbrauch derselben hat diese Freyheitsliebe befördert. Der Erfolg von beiden kann, aller Gährung ohngeachtet, nicht anders als gut seyn. Dies scheint die jetzige Lage der Wissenschaften gegen die Regierung zu seyn. Den meisten cultivirten Ländern Europas ist ihre Form der Wissenschaften, im Jahrhundert der Reformation, oder doch nach seinen Grundsätzen angebildet worden, in jedem Lande zu folge seiner Regierung. Auch Länder, die bey der alten Religion blieben, suchten sich selbst wirkend zu machen in ihren Grenzen: für eigentliche Demokratie war nach gestilltem Bauernkriege nirgend mehr Raum. Man ließ Aristokratieen und Monarchieen wurzeln. Man sann auf feinere Mittel dem Despotismus zu entweichen, die Wissenschaften leisteten abermals Vortheil, es verbreitete sich Philosophie, Freyheit zu denken, zu der die Regierungen zuweilen ihre Unterthanen zwangen,

und

und die oft Frechheit wurde. Beyspiele sind Frankreich, England und Deutschland.

Die Summe von allen ist diese: Wissenschaft wirkt auf Regierung durch sich selbst. Durch die Art, wie sie ist und im Staat ist, durch die Ideen, die sie verleihet, die Urtheile, die sie verbreitet, die Anwendung, in der sie steht, insonderheit durch Erziehung, Umgang und tägliche Lebensweise. Soll Wissenschaft auf den Staat wirken, so müssen Stände gebildet werden und nicht Gelehrte, Männer von Geschäften und nicht Polygraphen; Minister und Kriegsmann, Arzt und Richter, Handwerker und Priester, jeder hat seine Wissenschaft, seine Erziehung und Bildung nöthig. Je mehr er diese in einem Staate erlangen, eigen für sich erlangen kann, je mehr er gedrungen wird, sich solche zu verschaffen und anzunehmen, desto mehr wirkt Wissenschaft im Staate. In Ländern wo Priester und Lateiner allein gebildet werden, stehts mit der Wissenschaft schlecht. Am nothwendigsten ist die Bildung derer, die andern vorstehn, die hoch oder niedrig in ihrem Stande die Ersten seyn sollen, insonderheit also der Regenten. Ohne Zweifel ists die gröste Wirkung der Wissenschaft aufs Herz eines Monarchen, eben weil sie die schwerste ist und sich in Folgen so weit verbreitet. Sie hat die grösten Hindernisse und nachher den grösten Einfluß. Alles um einen gebohrnen Regenten strebt der wahren Wissenschaft und strengen Weisheit, sowol zu leben, als zu regieren, entgegen. Dies zu überwinden, ist mehr als Chirons, eines Helden und Halbgottes Arbeit; überwunden aber giebts auch grossen Ruhm des Herzens

und schöne Siege. Verderbte Wissenschaft ist tausendmal ärger, als Unwissenheit, wahres und das feinste Gift der Seele — Was Wissenschaft durch Lehre anfängt, hilft sie durch That, durch tägliche Aeusserung des Umgangs vollenden. Die wahre Wissenschaft ist immer so gern und so vielfältig praktisch, als sie es seyn kann; sie betrachtet sich selbst dem Staate und dem Vaterlande schuldig — — sie will aber auch durch Zufälle lieber nicht nützen, als schaden.

Daraus fliessen einige Folgen.

1) Die Regierung scheint am glücklichsten, in der jede Wissenschaft einfache, praktische Weisheit ist, und in welcher Ueppigkeiten des Geistes, wie des Lebens, keinen Raum finden. So sind die Republiken im Anfange; auf den Punkt müssen sie und ächte Monarchieen wieder zu kommen streben.

2) Die Wissenschaften, die einem Staate natürlich sind, die in ihm selbst entstehen, oder sich ausbilden, haben homogenere Natur mit ihm, als die unter andern Völkern und Himmelsstrichen gebildet, zu ihm kommen oder sich einschleichen; in diesen hat die Regierung noch mehrere Vorsicht nöthig. Die beste Einführung der besten Sachen ist immer das Meisterstück der Regierung. Da nun die wirksamsten Kenntnisse sich durch Reisen einführen; sollten diese der Regierung, zumal bey jungen Leuten gleichgültig seyn? Sollte es gleichgültig seyn, welche Schriften übersetzt, welche fremde Muster insonderheit auf der Schaubühne nachgeahmt werden? da

Schau-

Schauspiele, und dergleichen neue, fremde Gemeinschriften doch immer die öffentlichsten und wirksamsten Ausbreitungen neuer Ideen und Maximen sind.

3) In unserm Zustande von Europa, bey der so grossen, in einander greifenden Concurrenz der Staaten, bey ihren so mancherley Verhältnissen, Zwecken und Hülfsmitteln, die sie auch in Wissenschaften aus allerley Zeiten haben, bey dem Grad von Verfeinerung endlich, der in der Erziehung und Denkart ganzer Stände und Gegenden herrscht, wird beynahe aller Calcul der Einwirkung so geistiger feiner Medicin unmöglich. Alles fließt durch und in einander, Gesetze und Sitten, Wissenschaften und Gewohnheiten; Eins bestimmt und vermindert das andere, und in der Gesetzgebung wird bisweilen auf die größten Contraste nebeneinander gerechnet. Hier geradezu zu tadeln, eine Sache aus ihrer Verbindung zu reissen und zu verdammen, ist unnütz. Plötzlich zu spartanischer Strenge in ganzen Ländern zurückkehren wollen, ist thöricht und unmöglich. Die Aenderung fängt hier wie überall vom Einzelnen und Kleinen an. Nur muß die Regierung bey Umbildungen mancher Wissenschaften zu rechter Zeit schweigend unterstützen. Das Auge dieser muß bey Einwirkung der Wissenschaften insonderheit auf dem Ganzen ruhn.

III.

Sittenlehre der Vernunft zum Gebrauch seiner Vorlesungen von Joh. August Eberhard.

14 Bogen in 8.

Berlin, bey Friedr. Nicolai. 1781.

Ein gutes Kompendium der Moral war gewiß Bedürfniß unserer Zeit. Das Darjesische Lehrbuch der Sittenlehre ist, ohnerachtet seiner öfteren Auflage, vergriffen; Beweises genug für seine Güte! Gellerts Moral ist kein Buch zu akademischen Vorlesungen. Ferguson's Moralphilosophie ist vortreflich; enthält aber mehr als Sittenlehre. Ein Auszug aus Hutcheson's Sittenlehre würde vielleicht zweckmäßiger für die Schule gewesen seyn. Nennet man von den Deutschen noch Baumgartens Ethik, Meiers philosophische Sittenlehre, und Crusius Anweisung vernünftig zu leben, so wird man so ziemlich die alle beysammen haben, die die Moral, abgesondert von den übrigen praktischen Wissenschaften, unter den Deutschen in kompendiarischer Form entworfen haben. Thomasius und Wolf haben zwar auch in diesem Fach gearbeitet, jener in seiner Einleitung zur Sittenlehre, dieser in seiner Ethica methodo scientifica pertractata; letztere aber besteht aus vier Quartbänden und ist kein Lesebuch, und überhaupt ist es einem selbstdenkenden akademischen Lehrer nicht zu verdenken, wenn er nach seiner besondern Absicht und nach der Beschaf-

fenheit

fenheit seiner Zuhörer sich ein eignes System webt, das dieser Absicht gemäß eingerichtet ist. Auch sind die Wissenschaften seit jener Zeit mächtig fortgerückt; viele Erweiterungen in den schönen Wissenschaften waren zugleich Eroberungen für die Sittenlehre; das Studium der Alten, jener wahren Weltweisen, eröffnete neue und sehr reichhaltige Quellen. Die Seelen- und Geisterlehre, die Naturgeschichte des Geistes, die der Grund der Moralphilosophie ist, welche Erweiterungen haben alle diese Wissenschaften nicht erduldet? Bedarf es da wohl noch einer Entschuldigung, die Zahl solcher Schriften vermehrt zu haben? Dem ohngeachtet will Herr E. nicht dafür angesehen seyn, als hätte er ohne Noth diese Anzahl vermehret. Es ist billig, sagt dieser bescheidene Philosoph, daß man dem Lehrer einer Wissenschaft überlasse, auf welchen Faden er eine gewisse Anzahl elementarischer Begriffe und Sätze aufreihen wolle, weil man voraussetzen kann, daß er das Bedürfniß seiner Zuhörer besser, als jeder anderer kenne. Was die Methode betrift, so hat er die analytische und synthetische suchen mit einander zu verbinden. Jene bleibt zwar immer Methode der Erfindung, und diese, Methode der Belehrung und Ausbreitung der Wissenschaften; allein der V. hat allerdings recht, daß, wenn man die erkannten Grundsätze zu Handlungsmaximen umschaffen will, der analytische Weg, auf dem man zu ihnen hinaufstieg, das Praktische ihrer Untersuchung befördere. Wir halten mit gewisser Ueberzeugung dafür, daß hierauf alles beym mündlichen Vortrag ankomme, diese Methode geschickt mit einander abwechseln zu lassen, wenn

man verhüten will, daß die Tugend bey dem Zuhörer nicht wie Cato's Tugend blos im Kopfe sitzen bleibe, sondern ihre eigentliche Kraft an dem Herzen und Willen desselben äussern könne. Nicht zu gedenken, daß die Aufmerksamkeit des Zuhörers sehr davon abhänge. Der gröβte Haufe akademischer Zuhörer will sich nicht tugendhaft demonstriren lassen; wer kann dieses, wer mag es auch thun? aber überzeugt und gerührt will er seyn; für die Schönheit der Tugend eingenommen, von der Häβlichkeit boshafter Neigungen abgeschreckt, das Gute gern thun wollen, dies ist der Zweck der Sittenlehre, oder sollte es wenigstens seyn. Ist nun die Ueberzeugung des Verstandes vorausgegangen, welche in der Evidenz der Folge besteht; so gebe man nun dem Zuhörer jene Wahrheit unter Bildern zu denken. Durch diese sinnliche Darstellung können die abstraktesten Wahrheiten, nach einem bekannten Gesetz der Einbildungskraft, aufs Herz wirken. Der Zuhörer bleibt nicht mehr kalt, es fährt, wie Abbt sagt, in alle Bilder ein lebendiger Athem, sie bewegen sich alle auf uns zu, und das Empfindniß steigt in der Seele empor. Man wird es aber leicht verwilligen, daß ohne Kenntniß der schönen Künste, ohne Stärke der Beredsamkeit und ohne Kenntniß der historischen Welt, die mit grossen Namen und Thaten besetzt ist, dieses nicht erhalten werden kann. Doch wir kehren zu dem Verf. zurück.

Der V. hat die Einleitung in die Sittenlehre zum ersten Theile derselben gemacht, und sie nimmt den gröβten Theil des Buchs ein. Wir suchten den sich hierauf beziehenden zweeten Theil, fanden aber statt

des-

dessen — Zweytes Buch, welches die Sittenlehre enthält. Vermuthlich soll dies der zweete Theil seyn, der durch Versehen diese Ueberschrift, zweytes Buch, anstatt zweyter Theil bekommen hat.

Das erste Hauptstück entwickelt die allgemeinsten Gründe der Sittlichkeit freyer Handlungen. Moral in der weiteren Bedeutung ist ein Inbegriff von Regeln zur Glückseligkeit. Glückseligkeit ist der Zustand des wahren und dauerhaften Vergnügens. Davon giebt es vier Arten, das Vergnügen der Sinne, der Einbildungskraft, des Verstandes und Herzens. Die allgemeine Quelle von allen ist, lebhafte Vorstellung von Vollkommenheit, in, oder ausser uns. Diese Vollkommenheit hat gewisse Grade, der höchste Grad derselben liegt in wohlthätigen Handlungen, weil sich alle übrige Quellen dahin vereinigen. Genauer bestimmt besteht daher menschliche Glückseligkeit in der Empfindung eines ungehinderten Fortgangs zu immer grösserer Vollkommenheit. Das II. Hauptstück handelt von der Sittlichkeit der freyen Handlungen. Recht und gut ist eine freye Handlung, wenn sie mit den wesentlichen Vollkommenheiten des Menschen übereinstimmt. Dieses ist ihre innere oder objektive Moralität. Diejenige hingegen, die ich nicht aus ihren wesentlichen Bestimmungen herleiten kann, ist die äusserliche oder subjektive Moralität. Keine Handlung ist ganz gleichgültig. Die Gründe für die innere Sittlichkeit der göttlichen Gesetze sind 1) der Wille Gottes, 2) die Güte derselben. III. Hauptst. Von der Verbindlichkeit. Die moralische Nothwendigkeit zu handeln oder nicht zu handeln ist die Verbindlichkeit,

oder leidendliche Verpflichtung. Die Verbindung der Bewegungsgründe mit einer Handlung ist die thätige oder aktive Verpflichtung. Die Quelle von allen ist die Natur des Menschen und der übrigen Dinge. Daher das höchste moralische Gesetz: suche dich aufs möglichste vollkommen zu machen. IV. Verhältniß der Religion zu der natürlichen Verbindlichkeit. Einige natürliche Verbindlichkeit kann ohne Religion erkannt werden, obgleich die natürliche Verbindlichkeit eines Gottesleugners mangelhaft ist, sowol in Ansehung ihres Umfanges, als auch in Ansehung ihrer Stärke. V. Von dem moralischen Sinn. Dieser ist das Vermögen, die Sittlichkeit und Verbindlichkeit der Handlungen aus klaren (nicht immer deutlichen) Vorstellungen zu denken. Geht die Handlung auf fremde Vollkommenheit, so heißt es Wohlwollen, oder moralischer Sinn in der engern Bedeutung. Im Grunde ist es nicht anders, als das Vernunftähnliche und das sinnliche Beurtheilungsvermögen auf die Sittlichkeit angewandt. Er ist keine angebohrne Fertigkeit. In wie fern die moralischen Urtheile in der innern Empfindung der Seele eingewickelt liegen, in so fern sind sie angebohren. Als Fertigkeit ist er also des Zuwachses oder der Abnahme und der Verbesserung fähig. Edle Handlungen, Gesinnungen und Fertigkeiten machen auf den moralischen Sinn eben den Eindruck, wie körperliche Schönheit auf die Empfindung, und können daher moralisch schön genannt werden. V. Von moralischen Gesetzen. Sie sind Regeln freyer Handlungen. Ihr Bestimmungsgrund ist Vollkommenheit, und wer sich diese Beziehung vorstellt, der denkt ihre

Sitt=

Sittlichkeit, ihre Verbindlichkeit. Grund des Gesetzes. Arten derselben. Das höchste Gesetz: mache dich und deinen Zustand vollkommener. Collision der Gesetze. Wahre und falsche Gesetze. Recht, Belohnung, Strafe. Natürliche und willkührliche Belohnung und Strafe. Vollkommene und unvollkommene Verbindlichkeit. Aeussere und innere Gesetze, äusseres und inneres Recht. VI. Von der Zurechnung und dem Gewissen. Dies ist das Urtheil, daß jemand die freye Ursach der Sittlichkeit einer Handlung sey. Da müssen Gesetze vorausgehen, die bey der Zurechnung auf die Handlung angewandt werden, dies geschieht durch einen ordentlichen Schluß, der aber nicht immer zergliedert wird. Folglich werden dabey immer vernünftige Wesen erfordert. Rechnet man sich seine eigne Handlungen zu, so ist das das Gewissen, davon giebt es verschiedene Arten. Wenn die Zurechnung urtheilt, daß eine Handlung zu belohnen sey, so entsteht daher Verdienst in weiterem Verstande; waren die Bewegungsgründe zu der Handlung ausser dem Handelnden, so entsteht daher Verdienst im engeren Verstande. Die Möglichkeit der Zurechnung, ist die Zurechnungsfähigkeit. Alles was von unserer Freyheit abhängt, und in wie fern es davon abhängt, ist zurechnungsfähig. Also unsere Empfindungen, Einbildungen, Erinnern und Vergessen, Irrthümer, Unwissenheit ꝛc. sind in so weit zurechnungsfähig, als sie von der Freyheit abhangen. Was und wie vielerley das Gericht sey. VII. Von der Pflicht. Begriff und Arten derselben. Seine Pflicht thun heißt, das Gesetz moralisch beobachten. Mit jeder Pflicht ist

ein Recht verbunden, nämlich auf alles, ohne welches ich meine Pflicht nicht thun kann. Sie sind theils innere, theils äussere oder Zwangspflichten, gegen Gott, gegen sich selbst, gegen andere Menschen und Dinge. Die gegen Gott sind keine Zwangspflichten, auch nicht die gegen uns selbst, Liebespflichten gegen Andere können auch nicht erzwungen werden. Also nur solche, die die Nichtkränkung des Anderen betreffen. Dies von uns zu fordern hat der Andere ein Recht; daher entsteht das erste äusserliche Gesetz „laß „jedem das Seinige „ ein natürliches Zwangsgesetz. Erlaubte Handlungen sind solche, die im äusserlichen Gericht weder befohlen noch verboten sind; sie können aber durch das Gewissen verboten seyn. VIII. Von der Tugend. Begriff derselben und verschiedene Benennung. IX. Von der Sünde, ihren verschiedenen Graden und daher entstehenden Benennungen. Verschiedenheit derselben in Ansehung der Gesetze. Grade der Sündhaftigkeit. Anwendung auf die freyen Handlungen. Eine Sünde ist entweder ganz, oder nur zum Theil Sünde. Ist das meiste in ihr moralisch bös, so heißt es eigentlich Sünde. Eine rechtmäßige Handlung kann noch verschiedene sündliche Bestimmungen haben, die ich aber nicht Sünde nenne. Was Beleidigung und Ungerechtigkeit sey. X. Von den äussern moralischen Zuständen. Allgemeiner Begriff vom moralischen Zustande. Gesellschaft, bürgerliche Gesellschaft. Thierischer, menschlicher Zustand. Stand der Natur. Verbindlichkeit zur Gesellschaftlichkeit. Gesellschaftliche Zustände. Stand der Natur von zweyerley Art, bedingter oder

unbe-

unbedingter Naturstand. Verschiedenheit desselben in Ansehung der Personen und seiner Einschränkungen. Die Fragen: giebt es einen eingeschränkten Naturstand? können einzelne Menschen oft in Umstände gerathen, worin sie handeln müssen, als befänden sie sich im Stande der Natur? giebt es einen Stand der Natur ganzer Gesellschaften? werden mit Ja beantwortet. Hingegen muß man diese, „ob es einzelne Menschen gebe, die sich im unbedingten und uneingeschränkten Naturstande befänden? mit Nein beantworten. Eintheilung moralischer Wissenschaften.

XI. Geschichte der moralischen Wissenschaften.

1) Geschichte der moralischen Urtheile selbst. 2) Geschichte der Methode ihres Vortrags. Man kann von dem Mangel des subjektiven Naturrechts, auf den Mangel des objektiven Naturrechts nicht schliessen. Der Inbegriff moralischer Wahrheiten macht den sittlichen Gesichtskreis eines Menschen aus. Das beruht auf dem Grade der Aufklärung seines Verstandes. In einem Zustande, da der Mensch blos nach Sinnlichkeit handelt, hat er noch keinen Begriff von Recht und Pflicht, da wird nichts als körperliche Stärke geschätzt. Das gesellschaftliche Leben tritt ein, und mit diesem eine gewisse Klugheit, Eigenthum, Wohnplatz, Nahrungsgeschäfte, bürgerliche Verfassung. Ihre Gesetze konnten freylich anfänglich nicht ganz vollkommen seyn, und sind es erst nach und nach geworden. In Griechenland hat sich die platonische Schule um das natürliche Recht verdient gemacht. So war es auch mit der Gerechtigkeit der Zurechnung. Vor der platonischen Schule war die Methode, moralische Wahrheiten

heiten zu lehren, 1) bürgerliche Gesetze, 2) Sinnbilder, 3) Räthsel, 4) Fabeln, 5) Denksprüche. Den Griechen folgten die Römer, u. s. w.

Zweytes Buch, welches die Sittenlehre enthält. I. Hauptst. Von den Pflichten gegen Gott, Verbindlichkeit zur Religion. Weil die vollkommnere Erkenntniß Gottes in uns Vollkommenheit setzt, weil unsere Wohlfarth und wahres Vergnügen dadurch befördert wird, und wir unsere übrigen Pflichten dadurch erleichtern. So hat also auch der Verfall der öffentlichen Religion auf den Verfall der Tugend Einfluß. Dazu gehöret 1) Wahrheit der Erkenntniß Gottes; dieser sind die Irrthümer in der Religion entgegengesetzt. 2) Deutlichkeit und Lebhaftigkeit dieser Erkenntniß. 3) Gewißheit. 4) lebendig. Zu den Pflichten gegen Gott gehöret folgendes: Der Dienst Gottes, Vertrauen, Dankbarkeit, Liebe und Ergebung in den Willen Gottes, Ehre Gottes, Gehorsam gegen ihn, und Nachahmung Gottes. Gebet, Verbindlichkeit dazu. Geistliche Fertigkeiten. Fromme Einfalt und gottselige Weisheit. Vom äusseren Gottesdienst, vom körperlichen Gottesdienst, politische Religion und Heucheley. Vom Bekenntniß Gottes, Verleugnung Gottes, Abfall, Gotteslästerung. Ketzermacherey und Verfolgungsgeist. Frommes Beyspiel, fromme Cerimonien, Eid, Religionshandlungen. Dies sind die wichtigen Gegenstände, die in diesem ersten Hauptstücke vorkommen. Das II. Hauptst. handelt von den Pflichten gegen sich selbst. Dahin gehört Selbsterkenntniß, Selbstprüfung, Ueberdenken des Lebens, Beurtheilung seiner selbst. Pflichten gegen

das

das Gewissen. Selbstliebe; sie ist die Quelle der Sittlichkeit aller Handlungen. Wir sind verbunden für uns zu sorgen, uns selbst zu beherrschen. Insbesondere gehören hieher die Pflichten gegen unsere Seele, Verbesserung des Verstandes und Herzens, und die gegen unsern Körper, wodurch der Selbstmord unerlaubt gemacht wird, Nüchternheit, Geschäftigkeit, Keuschheit, Sorge für unsern äussern Zustand, Arbeit, Ehre, Aufwand ꝛc. Das III. Hauptst. handelt nur kurz von den Pflichten gegen Andere. Dahin gehört Menschenliebe, Friede, Aufrichtigkeit, Vermeidung der Schmeicheley, Dienstfertigkeit, Freygebigkeit, Vermeidung des Hochmuths, Anmuth der Sitten.

Was der Herr V. hier geliefert hat, ist alles zweckmäßig, hängt in natürlicher Ordnung zusammen und macht einen einzigen Gedankenfaden aus; allein von einem Eberhard — wer hätte da nicht etwas weitläuftiger manche Materien gern ausgeführt gesehn! Obgleich sein Buch nach der Vorrede nur für Anfänger bestimmt ist, so schien uns doch besonders der II. Theil zu kurz zu seyn. Ungern vermißten wir die wichtigen Lehren von menschlichen Charakteren und Leidenschaften, von den Mitteln diese zu einem vernünftigen Zweck zu leiten, von der Kunst Menschen und den Eckstein ihres Charakters kennen zu lernen, sie zu lenken, u. s. w. Etwas mehreres von den Mitteln und der Art und Weise sich eine Stärke im Guten zu erwerben, und wie die Hindernisse zu überwinden. Von

den Pflichten der besondern Stände in der menschlichen Gesellschaft, und — von den Pflichten und Mitteln einer vernünftigen Kinderzucht. Doch wie viel kann nicht der mündliche Vortrag ersetzen, oder besser zu sagen, erweitern! Denn die allgemeinen Principien liegen da, und dürfen nur auf besondere Fälle angewandt und weiter ausgeführt werden. Man muß es daher freylich jedem Lehrer überlassen, welche Materien der Fähigkeit seiner Zuhörer angemessen sind, und es läßt sich da keine Vorschrift machen.

Da aber Hr. E. seinem Kompendio eine so weitläuftige theoretische Einleitung vorausgesetzt hat: so giebt mir dies Gelegenheit anzufragen; ob es nicht besser gethan sey, wenn man die Moral als eine reine praktische Wissenschaft behandele, und den theoretischen Theil derselben in einer Metaphysik des Guten vortrüge? Denn im Grunde ist doch der ganze theoretische Theil blos spekulativ und metaphysisch, und gehört zum Theil in die Seelenlehre. Ich sollte es allerdings für weit schicklicher und für den Vortrag praktischer Wahrheiten bequemer halten. Wie gesagt, es ist der eigentliche Zweck der Sittenlehre die Bildung des sittlichen Charakters des Menschen oder des Herzens; man würde also beym Unterricht gleich damit anfangen können, ohne beym theoretischen und spekulativen Theil derselben mehr als die Hälfte der Zeit zuzubringen. Inzwischen so lange in der Metaphysik ausser der Metaphysik des Wahren nicht zugleich die Metaphysik des Guten abgehandelt wird; so wird es wol beym alten bleiben müssen.

IV.

Handbuch der philosophischen Moral von Ernst Carl Wieland, Professor der Philosophie zu Leipzig. Erster Theil. 424 S. 8. Leipzig bey Kummer 1781.

Da sich bey allen Menschen ein Hang zum Vergnügen befindet, dem zwar alle gern folgen, wenige aber die grosse Kunst verstehen, sich im Genuß das Vergnügens zu mäßigen, und so unumschränkt über sich selbst zu herrschen, daß sie in allen Lagen des menschlichen Lebens noch immer Stoff zu unschuldigen Ergötzungen finden können: so glaubt der Hr. Verfasser die Sittenlehre nicht interessanter vorstellen zu können, als wenn er sie als die Kunst vergnügt und ruhig leben zu können betrachtet, und sie als die Lehrerin einer unveränderlichen Glückseligkeit schildert. Er bemerket dabey sehr richtig, daß schon Aristoteles mit Grunde behauptet, daß Vernunftschlüsse und blosse Unterweisung die hinreichenden Mittel nicht sind, den Menschen tugendhaft zu machen; sondern daß man suchen müsse, den Schüler der Tugend zum vernünftigen Genuß des Vergnügens und zur Duldung unangenehmer Eindrücke zu gewöhnen.

Die Grenzlinien zwischen Moral und Naturrecht sucht der V. so zu bestimmen. Wir können entweder unsere Vollkommenheiten zu erhalten, oder zu ver-

mehren ſuchen. Jenes iſt Naturgeſetz und gehört in das Naturrecht; dies gehört zur Moral oder zu den Grundſätzen, durch deren Befolgung wir ſowol unſere eigene als fremde Vollkommenheiten vermehren können. Insbeſondere iſt ihm Moral die Wiſſenſchaft von den innerlichen Pflichten der Menſchen. Wir übergehen was in der Einleitung über die bekannten Lehren von der Freyheit und Imputation geſagt wird, wo die gewöhnlichen Begriffe beybehalten, aber mit vieler Deutlichkeit für Anfänger vorgetragen und durch einige Folgerungen nützlich gemacht worden ſind, und wenden uns ſogleich zu dem **Erſten Hauptſtücke, welches von der innerlichen Glückſeligkeit als der Beſtimmung des Menſchen** handelt.

Die wahre Beſtimmung des Menſchen iſt die Vermehrung ſeiner Vollkommenheiten; dies lehrt ſein Vollkommenheitstrieb. Wir nähern uns dieſer Beſtimmung theils mittelbar, theils unmittelbar. Unmittelbar, wenn wir unſere Kräfte dergeſtalt verſtärken, daß keine in der Zukunft zu erfolgende Veränderung ihnen die erworbene Stärke rauben kann; ſo daß daher eine dauerhafte Vollkommenheit entſpringt. Mittelbar, wenn wir die gegenwärtige Stärke zu erhalten ſuchen, und die Beſtimmung anderer Dinge, die mit uns in Verknüpfung ſtehn, befördern. Alſo dürfen die freyen Handlungen nicht wider die Beſtimmung des Menſchen ſtreiten, ſondern müſſen dieſelbe entweder mittelbar oder unmittelbar befördern, das heißt, der Menſch darf nur gute Handlungen unternehmen. Daraus entſteht Zufriedenheit mit ſich ſelbſt, und mit den freyen Handlungen. Das Gegentheil wirkt Unzufrie-

zufriedenheit. Diese Zufriedenheit ist die wahre Bestimmung des Menschen. Damit ist die Zufriedenheit mit unserm äusserlichen Zustande verbunden und die daraus entspringende äussere Glückseligkeit. Ein solches Gut nennen wir das höchste Gut. Es besteht also dasselbe in der innerlichen Glückseligkeit.

Erstes Kapitel. Von der Gemüthsruhe. Dieses ist die unveränderliche Zufriedenheit mit uns selbst und mit unsern Handlungen in Rücksicht sowol des Vergangenen als des Zukünftigen. Sie ist ein wesentliches Stück der Glückseligkeit. Was für Mittel wirken nun diese Gemüthsruhe, und zwar einmal in Rücksicht des Vergangenen? Zurückdenken, und untersuchen, ob die Handlung gut oder bös, ob er sich selbst dazu bestimmt oder nicht. Im ersten Fall fühlen wir Selbstthätigkeit, Zulänglichkeit unserer Kräfte; im zweyten Fall das Gegentheil. Ist die Handlung bös, so kommt es sowol auf die Art der bösen Handlung an, als auf die Theilnehmung an derselben. Die Folgen der bösen Handlung betreffen entweder uns selbst, oder auch andere Menschen. Die Unzufriedenheit über Handlungen der ersten Art ist nicht so groß, als über Handlungen der andern Art. Ferner können entweder die unangenehmen Folgen entfernt werden, oder nicht. In jenem Fall ist die Unzufriedenheit grösser, als in diesem. Auch gehört noch hieher das Bewustseyn von der Theilnehmung an einer für bös erkannten Handlung. Daher fliesset die Lehre vom Gewissen, und den verschiedenen Arten desselben, nebst einigen Lehrsätzen. Die Unzufriedenheit des Menschen mit seinen vollbrachten moralischen Handlungen heißt Reue. Die gute Folge

derselben ist der Vorsatz zur Besserung. Wo dieser fehlt, da stöhrt die Reue die Gemüthsruhe. Daher folgt: daß die vollkommne Gemüthsruhe, in Rücksicht auf das Vergangene, in der Befreyung des Menschen von der Reue besteht. Betrachtet man die Gemüthsruhe in Hinsicht auf die Zukunft, so ergeben sich folgende Lehrsätze. I. Der Mensch ist mit sich selbst zufrieden, wenn er findet, daß er stark und selbstthätig genug sey, den zukünftigen unangenehmen Veränderungen auszuweichen, oder ihren Einfluß zu vermindern, und hingegen die guten Veränderungen sich zu verschaffen. II. Wenn er lauter gute Folgen seiner Handlungen voraussieht. III. Wenn dieses alles nicht auf blossen Vermuthungen beruhet, sondern in lauter richtigen Vordersätzen; sonst kann die Zufriedenheit in der Folge leicht aufhören. Die unruhige Erwartung künftiger unangenehmer Veränderungen heißt Furcht. Damit ist Unruhe des Gewissens verbunden; jedoch nicht allemal wegen eines wirklich begangenen Bösen; weil das Gewissen irren kann. Auch zukünftige angenehme Veränderungen können die Gemüthsruhe stören, wenn die Erwartung derselben nicht in ihre gehörigen Grenzen eingeschlossen wird. Diese Erwartung muß daher gewiß seyn und in unserer Macht stehen. Die Erwartung zukünftiger angenehmer, aber ungewisser Veränderungen, heißt die Hoffnung. Sie beruhet immer auf Vermuthungen, und also ist die Zufriedenheit, die etwa daher entstehen könnte, veränderlich, und folglich kann sie die innere Glückseligkeit des Menschen nicht befördern. Sichtbar ist der böse Einfluß der Hoffnung da, wo der

Mensch

Mensch sich wegen derselben abhalten läßt, ferner an seinen Vollkommenheiten zu arbeiten. Allein man muß dem Menschen nicht alle angenehme Aussichten rauben, und darum ist ein Unterschied zu machen zwischen der ausschweifenden und gemäßigten Hoffnung. Die letzte stellt sich die Veränderungen nur nach den Regeln der Wahrscheinlichkeit vor, und da wird er nicht unterlassen jede Gelegenheit zu Vermehrung seiner Vollkommenheit zu gebrauchen. Dieses alles liefert folgendes Resultat: Daß die Gemüthsruhe in Rücksicht auf die Zukunft, in der Befreyung der menschlichen Seele von der Furcht und von der ausschweifenden Hoffnung bestehe.

Zweytes Kap. Von den Grenzen des menschlichen Vergnügens. Das mit unsern gegenwärtigen Ideen verknüpfte Bewußtseyn gewisser mit uns in Verbindung stehender Vollkommenheiten nennen wir das Vergnügen. Also wird dadurch der Grad innerer Glückseligkeit vermehret. 1) Jede wahre Vollkommenheit, die im Menschen selbst liegt, kann ihn zu einem wahren Vergnügen veranlassen. 2) Auch solche, die er ausser sich gestiftet hat. 3) Hat er sie nicht selbst hervorgebracht, so wirken sie doch auf ihn, und erweitern die Grenzen seines Wirkungskreises, oder stimmen mit seinem Hange nach Harmonie überein und gewähren ihm Vergnügen. Dieses Vergnügen ist entweder ein sinnliches, oder ein intellektuelles, moralisches, oder ein gemischtes. Das letztere ist das größte dem Grade nach, weil es die größte Vollkommenheit voraussetzt. Sieht man auf die Dauerhaftigkeit, so ist das moralische freylich dauerhafter

als das sinnliche, auch sogar noch nach dem Tode. Das sinnliche ist gut, in so fern es mit der Bestimmung des Menschen übereinstimmt. Es ist schädlich, in so fern es den Menschen an der Erfüllung seiner Pflichten hindert. Hingegen ist es desto wünschenswerther, je mehr es die Kräfte der Seele unterstützet, und derselben neue Grade der Thätigkeit zu guten und zweckmäßigen Anwendungen giebt. Das moralische Vergnügen kann entstehn aus der Betrachtung der richtigen Anwendung unseres Verstandes bey Erfindung des Wahren; oder bey der Wahrnehmung des fremden Scharfsinns in Entdeckung der Wahrheiten. Das erste ist grösser, weil es aus dem Gefühl unserer eigenen Thätigkeit entspringt, und wächst, je nachdem die Wahrheit mehr gemeinnützig ist. Eine andere Art desselben entsteht aus der Betrachtung unserer geistigen Vollkommenheiten. Auch die Vollkommenheit des obern Begehrungsvermögens muß Vergnügen verschaffen. Der erste Grad dieser Vollkommenheit ist, wenn der Mensch den Vortheilen leicht entsagen kann, die er aus der Uebertretung der Gesetze ziehen könnte. Der zweyte Grad: wenn wir bey dem wirklichen Gebrauch unserer Rechte immer auf die äusserlichen Umstände sowol als auf die Denkungsart und Kenntnisse derjenigen Menschen sehen, gegen die wir jene Rechte ausüben können. Der dritte Grad: daß wir uns ein richtiges Gefühl des Guten verschaffen, und zu bemerken, ob wir stark genug sind dasselbe darzustellen. Mit der Betrachtung der überstiegenen Hindernisse steigt dieses Vergnügen. Vergleichet man beides miteinander, so ergiebt sich, daß das Vergnügen aus der Vollkommen-

kommenheit des Begehrungsvermögens grösser ist, als jenes aus den Erkenntnißkräften. Damit hängt die Frage zusammen: in wie fern wir aus dem Ruhm und aus unserm Ansehn unter den Menschen einen Grund zu moralischen Vergnügen nehmen können? Die dritte Gattung moralischer Vergnügen hat solche geistige Vollkommenheiten zum Grunde, die wir an andern vernünftigen Wesen wahrnehmen. Dieses Vergnügen ist moralische Liebe. In der Liebe zu Gott liegt die Quelle des erhabensten Vergnügens. Dann kommt die allgemeine Menschenliebe; sie ist thätig, wenn sie mit einem Bestreben verbunden ist, die moralischen Vollkommenheiten zu vermehren. Daraus entspringt die Freundschaft. Was bey derselben zu beobachten, und wie die moralischen Vollkommenheiten eines Freundes, sowol sein Verstand, als sein Begehrungsvermögen mittelbar und unmittelbarer Weise zu verbessern sind. Man muß ihm auch bisweilen ein sinnliches Vergnügen machen. — Daraus können die Grade der Freundschaft bestimmt werden.

Von dem gemischten Vergnügen, seiner Entstehungsart, und den verschiedenen Gattungen desselben. Es kann dasselbe entweder aus unmittelbarer Einwirkung; oder von der Einbildungskraft hervorgebracht werden. Die Gattungen desselben sind erstlich die Geselligkeit, und das Vergnügen, welches mit der vernünftigen Geschlechtsliebe verbunden ist; wobey Regeln gegeben werden für einen, der sich verheyrathen will. Was thörichte Geschlechtsliebe sey. Zu dem gemischten Vergnügen aus der zweyten Klasse gehört dasjenige, welches ein Künstler bey dem Anblick seiner

Kunstwerke empfindet. Eine andere Art dieses Vergnügens gründet sich in den Ideen, die mit dem vernünftigen Genuß sinnlicher Annehmlichkeiten verknüpft sind. Z. E. bey dem Anblick äusserlicher Glücksgüter. Wenn wir uns dabey unserer guten Handlungen als Ursach des Besitzes derselben bewußt sind; oder wenn wir uns dabey vorstellen, daß wir in dieser Lage das Wohl anderer Menschen desto besser befördern können.

Drittes Kapitel. Von dem Einfluß unangenehmer Ideen und Veränderungen auf die innere Glückseligkeit. Zuerst wird erklärt, was Schmerz sey, und wie vielerley Gattungen desselben vorkommen. Die Grade desselben entspringen aus dem Grade der Unvollkommenheit, die sich in unserem Zustande findet. Der gemischte Schmerz ist daher dem Grade nach der größte. Folglich ist der moralische Schmerz dem Grade nach grösser, als der sinnliche. Zum Gefühl des Schmerzes wird man aufgelegter, je weiter man in der Erkenntniß der Vollkommenheiten kömmt. Ein Schmerz, der uns mitten im Vergnügen überrascht, wird empfindlicher seyn, als wenn er uns zu einer andern Zeit betroffen hätte. Ursachen des Schmerzes sind 1) der Mangel an Beschäftigungen, der uns vom Gefühl des Schmerzes abziehen könnte. 2) Die Einbildungskraft, die uns an andere Uebel erinnert. Daraus wird weiter bestimmt, in wie fern die verschiedenen Arten des Schmerzes die Eigenschaften wahrer Uebel an sich haben, und welches die Mittel sind, dieses zu vermeiden oder doch zu lindern. Zuletzt werden noch die Grenzen

zen des Mitleids bestimmt. Es besteht dasselbe in dem Schmerz, den wir über die Unvollkommenheit anderer Menschen empfinden, und hat eben die verschiedenen Gattungen und Grade, die sich vom Schmerz überhaupt denken lassen.

Die letzte Abhandlung über den Schmerz hat uns noch am besten gefallen. Im ganzen Buche herrscht Ordnung des Plans; aber die Ausführung ist fast durchaus übertrieben weitläuftig. Was ein Anderer auf einer Seite würde gesagt haben, da braucht Hr. W. mehrere Bogen dazu. Man lese nur das Kap. von der Gemüthsruhe, um sich eine Vorstellung zu machen, wie wenig der V. seine Gedanken zusammendrängen kann. Zum Theil liegt es in der Methode; der V. war hier heuristisch gegangen, und hatte nicht blos die Resultate seiner Meditation hingesetzt, sondern auch sogar die kleinsten Schrittchen, die er gethan hatte, um auf einen Gedanken zu kommen. Dies letztere, nämlich der Gang der Meditation, muß bey einem Lehrbuche dem mündlichen Vortrage vorbehalten werden. Der Kenner sieht ohnehin, auf welchem Wege der Schriftsteller zu seinem Zweck gekommen ist, ohne daß man ihm alle Schritte vorzählt. Zum Theil kommt es aber auch daher, daß der V. öfters Sätze, die niemand leugnet und die für sich klar sind, oder auch wol hier als erwiesene Sätze konnten angenommen werden, mit einer so sorgfältigen Weitläuftigkeit demonstrirt, als wenn sie zum erstenmale wären vorgetragen worden, oder als wenn noch so viele Gegner zu

befürch-

befürchten wären. Gewiß sein Buch, ob es gleich nur kaum halb so stark geworden wäre, wenn das viele Ueberflüßige wäre vermieden worden, würde wegen der guten Ordnung sich weit besser haben lesen lassen, und zu Vorlesungen weit bequemer gewesen seyn, da es sich in der gegenwärtigen Gestalt mehr zum Nachlesen, als zum Vorlesen schickt. Alles was Seite 10 bis 220 über die Natur der sinnlichen Schönheit gesagt wird, ist eine Ausschweifung, die jeder ihm gern schenken würde. Ist es nicht ein für sich klarer Satz, daß man für die Erhaltung seiner gesunden Glieder sorgen muß? und braucht es da wol einer solchen Ausholung von der Natur der sinnlichen Schönheit, um so etwas zu beweisen? Eben so ekelhaft ist in einer Sittenlehre das zu lesen, was S. 243 und folgenden von der Unterstützung des obern Erkenntnißvermögens durch die Empfindung so gedehnt vorgetragen wird. Allenfalls würde man es in der Seelenlehre oder Logik hingehen lassen; hier aber überschlägt man es in Erwartung etwas Besseren. Wie S. 159 ff. der Beweis von der Unsterblichkeit der Seele hinkommt, das liegt ausser dem Plan. Dieses konnte hier immer als bekannt und als erwiesen angenommen werden, ohne diese metaphysische Ausschweifung. Was S. 264 bis 267 vom guten Herzen gesagt ist, hat Helvetius mit zwey Worten nachdrücklicher gesagt: „Die vollkommene Redlichkeit ist niemals der Dummheit zu Theil worden, sie erfordert, daß man das allgemeine Beste vor Augen habe.„

Was sonst die Sache selbst betrift, so ist Hr. W. mehrentheils seinen Vorgängern gefolgt, und wir haben dabey wenig zu erinnern gefunden. Ganz richtig

wird

wird die Moral als eine Kunst vergnügt zu leben beschrieben. Die Alten hatten recht, wenn sie das als ein Grundfaktum der menschlichen Natur ansahen, daß der Mensch nicht allein wünschet zu seyn, sondern er begehrt auch wohlzuseyn. Die Mittel, die er anwendete, waren freylich nicht immer die, die er anwenden sollte. Daher wurde eine Person nicht eben für glücklich gehalten, wegen der Befriedigung ihrer Begierden; sondern öfters für unglücklich, daß sie eine solche Begierde gehabt hat. Wer also immer sein wahres Beste kennt und wählt, lebte nach ihrem Sinn in dem Zustande der grösten Vergnügungen, und hat das wenigste leiden. Hierzu giebt die Moral die Mittel an die Hand.

S. 45. spricht der Hr. V. von der Freyheit, und setzt am Ende hinzu: „Das Daseyn dieser Freyheit ist in dem Vorhergehenden aus den Absichten Gottes bey der Ausrüstung des Menschen mit den obern Erkenntnißkräften bewiesen worden.„ Ich sehe zurück, und finde weiter nichts als einen Beweis der Möglichkeit, nicht aber daß der Mensch wirklich diese Freyheit besitze. Er schließt so: Gott hat dem Menschen Verstand gegeben, damit er zu grössern Unternehmungen aufgelegt seyn, und mit jeder neuen Aufklärung des Geistes zugleich thätiger seyn möchte. Soll dies möglich seyn, so muß der Mensch ein Vermögen besitzen, sich nach den Vorstellungen, die ihm seine Erkenntnißkräfte an die Hand geben, ohne einigen Zwang zur Wahl des Besten zu bestimmen, d. i. Freyheit. (S. 44.) Wenn man alles zusammennimmt, so heißt dies weiter nichts, als: Wenn der Mensch

Frey-

Freyheit haben sollte, so mußte er Freyheit haben. Und was wird denn dadurch bewiesen? weiter nichts als die Richtigkeit oder Weisheit der Absichten Gottes. Da ich nun aber die Absichten Gottes nur alsdenn erst erkenne, wenn ich die Wirklichkeit einer Sache voraussetze; so kann die Wirklichkeit der Freyheit nicht aus den Absichten Gottes gefolgert werden, sondern vielmehr umgekehrt; nachdem die Wirklichkeit der Freyheit aus der Erfahrung erwiesen ist, so kann ich nun von daher auf die Absicht schliessen, warum der Mensch sie haben muste und haben sollte.

V.

August Hennings, Königl. Dänischen Etatsraths, Mitglied des General-Landes-Oekonomie- und Commerz-Collegium, Director des Generalmagazins, Mitglieds der Landhaushaltungsgesellschaft, der Rechten Doctors, Philosophische Versuche in zween Bänden. 1. B. 1. Alph. 2. B. 15½ B.

Kopenhagen, gedruckt mit Godichischen Schriften. 1780.

Ein in allem Betracht merkwürdiges Buch! durchaus selbstgedacht, oft sehr wahr, oft halb wahr, schwankend und unbestimmt, Paradoxa genug, aber auch herrliche, tiefgedachte und sehr grosse Gedanken, wie sie nicht in jedem Hirn wachsen. Also Goldkörner in Schlacken. Das schwereste dabey ist

die

die eigne Sprache in metaphysischen Untersuchungen; der scharfsinnige Mann gieng seinen eignen Weg, sahe Begriffe in neuer Verbindung, und sprach diese Verbindung nach seiner eignen Manier aus, wie sie bisher bey Philosophen nicht vorgekommen waren. Z. B. In der einfachen Urkraft ist eine Uebereinstimmung des Erschaffnen und Ewigen, also muß auch das Endliche durch seine Uebereinstimmung und Erhaltung in der Urkraft unendlich, oder mit dem Unendlichen übereinstimmend werden. Ferner: Alles lebloſe kann weder als Theil, noch als Ganzes gelten, weil es nicht mehr gedacht oder geordnet wird. Es gehören höhere Kräfte dazu, es zu denken. — Ein Staub ist also eigentlich kein Theil, so wie eine Welt keins ist, u. s. w. Dies macht es allerdings schwer, den ganzen Sinn völlig zu fassen, zumal da die Schreibart oft aphoristisch ist, und der V. sich nicht weiter erklärt durch irgend eine Anwendung seiner allgemeinen Sätze auf einzelne Fälle.

Die erste Abhandlung führt die Ueberschrift: **Analysis der Tugend und Wahrheit nebst einigen dahin gehörigen Versuchen.**

Alles entsteht aus einer Urkraft, die Gott ist. Diese ist einfach und geistig; daher fließt eine Uebereinstimmung in allen Erschaffenen, die in diesem Einfachen der Urkraft zusammenstößt. Also muß das Endliche durch diese Uebereinstimmung in der Urkraft unendlich werden, und alle Theile müssen zu einer Harmonie wirken. Die Erkenntniß dieser Harmonie liegt entweder dunkel in den Seelen, oder helle. Im letzten Fall, wenn sie die Eindrücke so ordnen, daß sie immer

wahr

wahr und richtig erscheinen; so ist dieses das Geschäfte der Vernunft. Folglich muß auch ein Bewußtseyn des Wesens daseyn, welches die ganze Natur harmonisch verbindet, und wir können die Seele als eine Kraft definiren, wodurch ein Individuum, der allgemein in der Natur gelegten Harmonie bewußt wird, und zu dieser Harmonie beytragen kann. Zu diesem Ende mußte die Seele mit Organen zur Unterhaltung dieser Harmonie versehen seyn. Vermöge dieser Idee eines unendlichen Wesens, welche in unserer Seele liegt, und erweckt wird, so bald wir ein Bewußtseyn unseres beziehungsvollen Daseyns mit der Natur um uns haben, hat niemand, der seinen natürlichen Empfindungen gemäß lebt, Gott und Recht und Unrecht verkannt. Die Vernunft muß uns also nicht allein zur Erkenntniß der Harmonie führen, in der wir mit der Natur stehen, sondern auch zur Ausübung, oder zu den Handlungen, die uns immer näher zur Harmonie der Natur bringen. Die Erkenntniß der Harmonie nennen wir Wahrheit, die Ausübung nennen wir Tugend. Beide sind also verbrüdert. Richtige Erkenntniß der Sachen, heißt Aufklärung. Sie sollte daher in keinem Staate gedrückt, gehindert oder eingeschränkt werden.

Es ist eine Nothwendigkeit, der Harmonie der Natur gemäß zu handeln. Freyheit ist folglich die Kraft der Seele, die Uebereinstimmung mit der Natur zu wählen. So wie diese Wahl eingeschränkt oder erweitert werden kann, so kann auch die Seele mehr oder weniger frey seyn. Der Tugendhafte ist daher der freyeste Mensch. Uebel ist Sklaverey. Wir

nennen

nennen oft Tugend die einzelnen Fälle des Mitwirkens zur Harmonie des Ganzen; da nun dieſe oft willkührlich, oft beziehend ſind im Endlichen, ſo ſcheint die Tugend ebenfalls willkührlich und beziehend. So wie aber alle endliche Gegenſtände und Weſen in Unendlichkeit und alle Zeitpuncte in Ewigkeit geheftet werden, ſo wird auch alles einzelne Mitwirken in der allgemeinen Harmonie gefaßt, und ſo wie alles unendlich und ewig iſt, ſo iſt auch alles in dem Vollkommenen einfach und die Tugend alſo auch. Wir können alſo nur die Menſchen zur allgemeinen Uebereinſtimmung ermuntern, damit jeder nach ſeiner Einſicht und Lage mitwirken könne. Obgleich in einzelnen Fällen keine Tugend der andern ähnlich iſt. Der Menſch kann von der Nothwendigkeit, der Natur gemäß zu leben, abweichen; aber er muß nothwendig wieder zu ihr zurückgeführt werden. Die Abweichung iſt Uebel für ihn, und führt ihn wieder zur Harmonie der Natur. Bleibt man in einzelnen Fällen bey dieſen Uebeln ſtehn, ſo glaubt man daß dieſelbe Handlung bald laſterhaft, bald tugendhaft ſey. Es iſt alſo kein Uebel in der Harmonie der Natur; ſondern jedes Uebel iſt eine richtige Folge aus einem Geſetz der allgemeinen Harmonie, das die Harmonie erhält. Uebel ſind zur Erhaltung der Harmonie nothwendig. Sie können aber in einzelnen Fällen endliche Tugend, das heißt, zu läſtig werden, ob ſie gleich relativiſch auf den, welcher ſie empfindet, nie die Eigenſchaft verliehren, Uebel zu ſeyn; nur im erſten Urbegriff der Uebereinſtimmung der Natur gehen ſie zum Einfachen über, ſchwinden dort in der Urkraft, und alſo in dem Urbegriffe der Tugend.

In der Verbindung, in der wir uns befinden, gilt nur der Grundsatz allgemein, der Stelle, die uns die Vorsehung angewiesen hat, anpaßlich zu handeln. Unsere Lage wird durch äussere Umstände bestimmt, und diese von den Grundgesetzen der Gesellschaft. Je näher diese der allgemeinen Harmonie kommen, desto vollkommner sind sie. Die Staaten werden also am vollkommensten regiert, in denen die Naturkräfte am ungezwungensten zu ihrer völligen Wirkung kommen. Dazu führt Aufklärung am sichersten. Daher entstehen diese Folgen. 1) Je allgemeiner wir die Wahrheit suchen, desto ausgebreiteter muß ihre Anwendung aufs bürgerliche Leben werden. 2) Die Annehmung der Wahrheit, so allgemein wir sie auch suchen, kann von niemanden verlangt werden, als in so fern er sie aufs bürgerliche Leben anwenden kann, und wir können also bestimmen was man thun und lassen, nicht was man denken und glauben soll; indem 3) es nicht nöthig ist, daß jedermann die Wahrheit allgemein aufsuche, sondern hinreichend ist, wenn man in seiner Sphäre, in seiner Lage erkennet, was Recht und Unrecht ist, und dieser Erkenntniß gemäß handelt. 4) Wollen wir weiter, als die bürgerliche Ordnung und ausgebreitete Wahrheiten lehren, müssen wir nicht einzelne Fälle der Wahrheit oder der Tugend zu allgemeinen Lehren machen, sondern die Wahrheit so allgemein aufstellen, daß jeder in seiner Lage, in seinen Verhältnissen, nach seinen Kenntnissen, nach seiner Neigung die Anwendung hieraus ziehen kann, die er auf sein bürgerliches Leben machen muß. Aus diesem werden einige Begriffe gefolgert, was Menschlichkeit,

Unmensch-

Unmenschlichkeit, Freundschaft u. s. w. sey. Gerechtigkeit ist, wenn man sich angelegen seyn läßt immer die Gesamtordnung zu erhalten, allen Fällen vorzubeugen wodurch dieselbe unterbrochen werden würde, und seine Handlungen nie durch einzelne Ideen, sondern immer durch Gesamtordnung bestimmt. Freundschaft ist keine Tugend, weil ohne sie harmonisches Mitwürken möglich ist; sie würket aber Tugend. Eben so die Liebe.

Wer in voller Ausübung seiner Kräfte da steht, sie zweckmäßig gebraucht, und auf das anwendet, was in der Lage und in dem Zeitpunkte, in dem er steht, ihm anerschaffen ist; nie zum Schaden anderer, nie zur Erniedrigung seiner selbst; der ist der wahre Mensch. Der ist tugendhaft, edel, gerecht.

Die folgende Abhandlung führt die Ueberschrift: Bewußtseyn.

Das innere Bewußtseyn überführt uns von der Verbindung, worin wir durch unser Daseyn mit der ganzen Natur stehen. Und eben deswegen, weil es ein Bewußtseyn der Mitwirkung ist, so kann es nicht einfach und selbstständig seyn. Es ist also dieser Mitwirkung unterworfen. Je mehr wir es in seiner ersten Simplicität erhalten, und uns hüten durch Spekulation von demselben abgeleitet zu werden, desto stärker ist es. Daher kommt es, daß Philosophen mit Mühe haben suchen zu erweisen, was dem natürlichen Menschen lächerlich scheint zu leugnen. Sie sind Sceptiker und Idealisten worden. Das Gedächtniß ist ein fortgesetztes Bewußtseyn. Alle Leidenschaften sind in dem inneren Bewußtseyn unserer

Verbindung mit den äusseren Gegenständen gegründet. Alle gründen sich in Mitempfindung des Gutes oder des Uebels. Aeussere Gegenstände ziehen uns an, oder stossen uns von sich. Die Leidenschaft ist daher am stärksten, wo das Bewußtseyn weniger Zerstreuung in Nebenideen hat. Wenn Kleinigkeiten dieses Bewußtseyn erregen, werden die Empfindungen bald vermindert. Dies ist der Fall in den aufgeklärtesten und verfeinerten Staaten. Daher sind hier alle Leidenschaften schwach, alle Theilnehmung geringe. Hingegen läßt sich der Irokoise zu Tode martern, er hat das Bewußtseyn seiner selbst in dem einzigen Gedanken der Ehre. Bey keiner Leidenschaft sehen wir die Ermattung des inneren Bewußtseyns deutlicher, als bey dem Geize. Der Geizige ist unharmonisch mit allem, so weit er es nur immer seyn kann. Er beleidiget nicht die Harmonie, darum wird er nicht gestraft, aber er ist derselben gleichsam abgestorben, und daher wird er von jedermann gehasset und verachtet.

Der dritte Aufsatz hat den Titel: Angebohrne Ideen.

Aus dem Streite über die angebohrnen Ideen will der V. einen Mittelweg treffen. Er sagt, beide Theile wären um den Mittelpunkt in einem Kreise herumgelaufen, ohne den Mittelpunkt zu treffen. Ideen, sagt er, entstehen, und können nicht angebohren werden. Aber so bald Menschen, die denken, so bald Gegenstände, die gedacht werden, da sind, giebt es dann nicht Ideen, die aus dem Zusammenfluß dieser beiden Dinge, des denkenden Wesens, und des Gedachten, allen Menschen gleich nothwendig werden,

den, und unvermeidlich entstehen müssen, sie mögen nun klar in unserer Seele dargestellet seyn, oder dunkel in derselben liegen? Locke sagt zwar, es hätte ganzen Völkerschaften der Begriff, Gott, gefehlt. Allein wie haben ihn die Mißionärs hineinbringen können, wenn dieser Begriff nicht vorher in der Seele des Hörers liegt? Eben so verhält sich es mit den Begriffen von Recht und Unrecht. Sie sind nicht angebohren; aber man darf sich mit Locke nicht auf eine Bande Diebe berufen. Ist es darum nicht in uns, weil Menschen sich verhärten und böse werden? Der gröste Fehler der Philosophen scheint hier der gewesen zu seyn, die Seele als ein unendliches Wesen betrachtet zu haben, da sie doch, ob sie gleich ohne Ende und vergänglich ist, nie in ihren Wirkungen unendlich, nie selbstständig seyn kann, sondern immer in Beziehung auf andere Gegenstände der Schöpfung endlich seyn wird. Daher ihre Hinfälligkeit.

Der vierte Aufsatz heißt: **Allgemeinheit der Wahrheit.**

Es ist eine unleugbare Gewißheit, daß die erste allgemeine, unendliche und einfache Wahrheit, die allein unvergänglich und untrüglich, und in dem Wesen und Wirken der Gottheit gegründet ist, sich in der Welt und in den Begebenheiten, die in ihr entstehen, durch unendlich mannichfaltige Wirkungen zeiget, und so giebt es auch unendlich mannichfaltige Fälle, in denen sich die Wahrheit den endlichen Begriffen darstellet, und wodurch sie eigentlich von Menschen erkannt wird. Diese Erkenntnißart müssen wir einem jeden lassen, wie er für sich Wahrheit erkennet und annimmt.

nimmt. Es giebt aber auf der andern Seite eine allgemeine Art, Wahrheit zu beurtheilen, die mit keiner Erkenntnißart in einzelnen Fällen verwickelt ist, sondern aus allen möglichen Fällen, in so fern Erfahrung sie lehret, eine allgemeine Untersuchung der eigenthümlichen Wahrheit anstellet.

Erheiterter und freyer werden unsere Aussichten, je höher wir sie führen können. Je weiter ins Unendliche gesenkt, desto grösser ist der Geist, d. i. je mannichfaltiger und erhabener die Ideen sind, mit denen wir unsern Geist ausfüllen.

Alle Wahrheit entsteht aus unseren Organen, und die abstrakteste führet wieder auf Empfindung zurück, zu den Gegenständen, mit welchen wir in Verbindung stehn. Je grösser nun unser Geist durch Ausfüllung richtiger Ideen, oder je allgemeiner und wahrer diese Ideen sind, desto mannichfaltiger auch in der Rückkehr auf die Dinge, die um uns und ausser uns sind, unsere Beziehung auf dieselbe. Und da in dieser Beziehung unsere Pflichten, und in dieser ihrer Erfüllung unsere Tugenden liegen; so wird, je grösser unser Geist in seinen Ideen ist, desto grösser unsere Tugend, und die allgemeine Erkenntniß unserer Pflichten. Je eingeschränkter hingegen unsere Ideen und Gefühle sind, desto mehr schränken sich auch unsere Tugenden ein. Wer seine Ideen im ganzen Raume der Erde aufsucht, kann Tugenden für die ganze Erde haben ꝛc. Schauten wir Ideen aus der Zukunft heraus, denn könnten wir durch Tugenden mit der Zukunft verbunden werden. Wenn so die Menschen nicht den Gott eines Tempels, einer Stadt, einer Erde glaubten, sondern

dern den Gott der ganzen Erschaffung; so würde durch diese Erkenntniß die Verbrüderung menschlicher Tugenden immer wirksamer und ausgebreiteter werden. Es ist also der Menschheit vom wesentlichen Nutzen, entweder die Wahrheit blos aus dem Gefühl anzunehmen, oder, wenn wir sie mit den Gedanken des Geistes kennen lernen, sie da aufzusuchen wo sie ist, in der Ewigkeit und Unendlichkeit. Die allgemeine Wahrheit können Menschen nur blos vorstellen, und man muß es jedem überlassen, sie so anzunehmen als seine Kraft es zuläßt. Dieses zu befördern, ist das einzige was wir bey Ausbreitung der Wahrheit thun können. Aber dem Menschen etwas aufdringen zu wollen, ist wider die Natur des Erkenntnißvermögens. Hieraus fliessen einige praktische Regeln für den Unterricht.

Die fünfte Abhandlung heißt: Menschenliebe.

Menschenliebe ist in dem weitesten Umfange der Inbegriff aller Tugenden, denn Selbstliebe ist von Menschenliebe unzertrennlich. Aus dem richtigen Anschauen der Gottheit fliesset allgemeine Menschenliebe. Je eingeschränkter nun unsere anschauende Ideen, und je enger also durch ihre Einschränkung der Kreis unserer Menschenliebe ist, desto mehr nimmt im menschlichen Leben Hülfleistung ab. Vernunfthaß und Menschenhaß entstehen immer mit einander. Je mehr die öffentliche Sicherheit durch allgemeine Menschenliebe erwecket wird, desto freyer und richtiger ist die Ausübung aller in der Menschlichkeit liegenden Kräfte. Jeder will was er kann, jeder thut was er will. Eignes Wohl wird allgemeiner, und aus allgemeinem Wohl fliesset die Erhaltung des eigenen. Hierin lie-

gen alle Tugenden, die einen Staat reich und mächtig, die jeden Privatmann glücklich und zufrieden machen. Und so fliessen aus den allgemeinen Tugenden der Menschheit, alle besondere Tugenden, die einzelne Glieder der Gesellschaft beglücken.

Nun folget eine Betrachtung über die Einsamkeit. Der V. will die Einsamkeit, in dem Sinne der Entfernung, die Menschen von Menschen trennet, mit ihren Folgen durchgehen. In der Einsamkeit verwelken alle Kräfte, die Seele verliehrt ihre Nahrung, der Zufluß der Ideen höret auf, gleich dem Zufluß der Säfte im vegetabilischen Körper. Der höchste Grad der Einsamkeit ist Tollheit. Wer nur einer Idee nachgeht, wer sich von der Gemeinheit mannichfaltiger Gegenstände zurückzieht, verliehret seinen Verstand. Die starke Spanaung der Einbildungskraft auf einen Gedanken ist daher der gefährlichste Zustand der Seele. Nimm der Seele die Einsamkeit, und du giebst ihr den Verstand wieder. Leidenschaft, Raserey, versteinernder Schmerz, können Folgen der Einsamkeit werden. Wen die Liebe in die Einsamkeit verstößt, dem folgen Eifersucht, Argwohn und Unruhe. Aus dem einsamen Denker wird ein Fanatiker. Neid, Verfolgung erbittern sein Gemüth. Sie erstickt den Enthusiasmus, und ohne diesen verwelket die Menschheit. Das Genie erstirbt in der Einsamkeit; Dichter, Mahler, Künstler sind dann nur groß, wenn es ihnen vergönnet ist, sich aus eigner Kraft auszubilden; aber sie haben sich nie einer Einschränkung unterwerfen können. Soll ein Philosoph nächtlich, wie Young, die Einsamkeit suchen, oder wie Diogenes sein Faß

am Ufer des Meeres wälzen, anstatt mitwürkend zur grossen Würkung der Weltentwicklung beyzutragen? Nein, die kummervolle Verarmung des Geistes giebt nur sparsamen Stoff zur Philosophie. Zwar sucht man Stille und Ruhe, aber nicht die unfruchtbare Ruhe der Unthätigkeit, sondern die wirksame Ruhe des zum Besten der Menschheit immer erweckten Geistes.

Der folgende Aufsatz führt die Ueberschrift: Toleranz. Der herrlichste Aufsatz, den ich noch je über diesen Gegenstand gelesen habe. Es kommt hier auf zwey Punkte an. Einmal, worin die natürliche Freyheit des Menschen bestehe, und zweytens, wie weit sie in geselligen Staaten durch Gesetze gelenkt oder begrenzt werden kann. Die natürliche Freyheit ist die uneingeschränkte Ausübung der Kräfte, die der Schöpfer in uns gelegt hat. Die höchste endliche Kraft ist hier die Vernunft, diese ist die Eigenschaft der Seele aus eigner Wahl zur Harmonie, die im Universo liegt, beyzutragen. Diese Kraft kann keiner Einschränkung unterworfen seyn, sie muß vielmehr immer in freyer Macht wirken. In der Kraft also, die in uns liegt, finden wir den Beweis und die Nothwendigkeit, das Denken der Menschen und das Fortbreiten der Gedanken auf keine Art zu hindern. Weil es aber nothwendig ist, daß die Kraft nicht sich selbst aufreibe, welches erfolgen würde, wenn sie der Urkraft entgegen handelte, und die in derselben liegende Harmonie unterbräche, kann der Kraft nichts gemäß seyn, welches der Urkraft entgegen ist, und mit ihr der allgemeinen Harmonie. Die richtige Entwicklung der Kraft in der Verbindung mit der ganzen harmonischen Natur,

macht es unmöglich, Gott zu leugnen und Tugend zu verstossen. Der Gottesleugner und Verkenner der Tugend sind daher als Verbrecher anzusehen, welche ihre Kraft zum Uebel mißbrauchen. In Ansehung der Wahrheit sind alle unsere Begriffe endlich, und in jedem anders. Daraus folgt, daß sich in Meinungen nichts gewisses bestimmen läßt, noch weniger darf man den andern im Namen der Wahrheit über Meinungen zu Tode ärgern.

Bey der Untersuchung, wie weit in geselligen Staaten die Freyheit, zu denken und seine Gedanken zu verbreiten, durch die Gesetze gelenket und eingeschränket werden kann, muß erst bestimmt werden, 1) auf welche Art das angenommene Recht, die Gedankenfreyheit einzuschränken, in einem Staate auszuüben ist, und 2) wie weit die bürgerliche Ordnung erfodert, daß dieses Recht angenommen werde. Das erste, was zu Erhaltung bürgerlicher Ordnung in einem Staate zum Grunde gelegt werden muß, ist eine deutliche und auseinandergesetzte Bestimmung der Lehren und Meinungen, die durch Glauben, und nicht durch Vernunft angenommen werden, und worüber alles Untersuchen, Verwerfen und Tadeln untersagt seyn soll. Diese Bestimmung ist nothwendig, oder Verketzerung wird willkührlich, und zügellose Verfolgung nimmt die Stelle gesetzlicher Strafen ein. Hier hat man nun aber zu untersuchen, welche Art zu verfahren anzuwenden, wenn Meinungen, die in einem Staate festgesetzt sind, und die nicht durch Schriften bezweifelt werden dürfen, angegriffen werden? Einem jedweden muß erlaubt seyn, Sätze und Lehren zu widerlegen, die unwahr sind, und

die

die Reinigkeit der Lehre zu verbreiten. Nur der weltliche Arm allein hat das Recht die Uebertreter zu strafen, und auch allein nach weltlichen Gesetzen zu entscheiden, in wie fern eine Lehre, oder ein Lehrer einer Meinung nicht im Staate zu dulden sey. In einem duldenden Staate wird alles Eifern ohnehin verschwinden. In einem Staate, wo Duldung durch Gesetze anempfohlen, und wo dadurch Unduldung begrenzt worden ist, läßt sichs kaum vermuthen, daß ein Unduldender auftreten wird. Wenn man in einem wohlgeordneten Staate erkennet, daß keine andere, als gesetzwidrige Meinungen straffällig sind, wird bald das heftige Streiten und Aufbringen der Gemüther und alles eigenmächtige wegfallen.

Daß aber blos die Grundlage der Augsburgischen Confession und die Bekennung zum lutherthum oder andere Lehre nicht in einem Staate zu einer völligen Bestimmung der Meinungen hinreichend ist, ist wol als unwidersprechlich blos aus der Erfahrung anzunehmen. (S. 219.)

Die 2te Frage ist nun diese: Giebt es Meinungen, die erfordern, daß sie die (der) Freyheit einer öffentlichen Beurlung (Beurtheilung soll es heissen) nicht unterworfen sind, um bürgerliche Ordnung und Ruhe zu erhalten, die gestört werden würde, wenn jeder das Recht hätte seine Gedanken darüber zu äussern? Es scheinet hier gleich sonderbar, daß das, was der Natur gemäß, und so zu sagen ihrer Wirksamkeit nothwendig angemessen ist, nicht auch mit der geselligen Wirksamkeit verträglich und übereinstimmend seyn sollte. Die Kräfte also, die zur Naturentwickelung

und

und Erhaltung wirken, sollten also auch zur Gesamterhaltung in der Geselligkeit wirken. Und so ist es auch. (S. 221.)

Die Duldung muß hier aus einem gedoppelten Gesichtspunkte betrachtet werden. 1) In wie weit die Religion, 2) in wie weit die bürgerliche Ordnung sie zuläßt. Im ersten Fall muß man wieder unterscheiden 1) die Heiligkeit der Lehren, 2) die Kirchenzucht. Erfodert also die Heiligkeit der Lehren, daß diese nicht angefochten, nicht bestritten, nicht durch Grübeln weiter erläutert und erhellet werden? Man unterscheide Religion und Sekte. Jene muß duldend; diese kann unduldend seyn, und ist eben deswegen verwerflich. (S. 225.) Das Buch, welches die geoffenbarten Lehren enthält, ist unter allen Büchern dasjenige, welches die meiste Vernunft erfodert, sowol um das Buch selbst zu schätzen und anzunehmen, als auch die in demselben gefaßte Lehren zu ergründen oder ihnen nachzudenken. (S. 230.) Es ist wahr, der Mensch kann sich irren; aber die Wahrheit kann nicht verliehren, und es ist gut daß Widerspruch zur Erläuterung komme, und daß entweder der Ausdruck der redlichen Darstellung berichtiget, oder daß die Exertion der Kraft, die im Menschen liegt, von dem Mißbrauche, der zum falschen Urtheil führte, zurückgebracht werde. (S. 233.)

In Absicht auf die Kirchenzucht, wollen wir nur den einzigen Gedanken des V. auszeichnen, woraus der Leser auf das übrige schliessen kann, wie würdig alles gesagte einer aufmerksamen Prüfung und Beherzigung sey. „Die einzige wahre Religion ist in der Unendlichkeit Gottes und der Beziehung, die endliche denkende

Wesen

Wesen auf dieselbe haben, gegründet. Folglich enthält sie eine Verbindung, aus der kein denkendes Wesen herausgestossen werden, wenn er gleich derselben entgegen handeln kann. Aus der wahren Religion selbst kann also niemand herausgestossen werden. — Sie kann keinen Irrenden aus Gründen der Religion ausschliessen, auch dann nicht, wenn er abweicht.„ (S. 253.)

Aber die Verbreiter und Anhänger gefährlicher Irrthümer sind von der Obrigkeit nicht aus der Kirche, sondern aus dem Staate zu vertilgen, in so fern sie unruhige Bürger und Aufwiegler gegen Ordnung und allgemeine Sicherheit werden. (S. 258.)

Der 2te Punkt ist nun dieser: In wie weit bürgerliche Ordnung die Duldung zuläßt? Die Wachsamkeit und Aufrechthaltung der bürgerlichen Ordnung, die man von der Regierung fordert, gründet sich auf drey Gegenstände. 1) Die Beschützung der im Lande herrschenden Religion, oder richtiger des angenommenen Cultus oder Dienstes der Religion. 2) Die Entscheidung der zur Kirchenzucht oder Kirchenordnung gehörigen Sachen. 3) Das Recht oder Unrecht, über Gewissen zu urtheilen oder zu richten. In dieser ganzen Lehre wird der Leser die Gründe finden, warum wir ihn zum Buche selbst verweisen. Man findet seine Gedanken auch beym Locke und Lüdke, aus dem der V. Lockes Worte in seinem Sendschreiben von Toleranz, oder Religions- und Gewissensfreyheit anführt. Dies ist genug, einen Vorbegriff von dieser Abhandlung zu erwecken, worinne man den V. in seiner ganzen Grösse,

und

und seinen warmen Eifer für Freyheit und Menschlichkeit mit Entzücken kennen lernt.

Der zweyte Theil dieser Versuche fängt mit einer kurzen Abhandlung an, die an den Hr. Moses Mendelsohn gerichtet ist, über Wahrheit, richtig denken und richtig handeln, und faßt ohngefehr die Ausführung von folgenden Gedanken. „Wer seiner Sphäre am meisten anpassend handelt, denkt am richtigsten. Wer die Verbindung seines Daseyns mit den Wirkungen der Natur um ihn am genauesten erfüllt, ist der beste Mensch.„

Dann folgt eine Untersuchung der Frage: **Ob Vorurtheile nützlich oder wol gar nothwendig sind, den Menschen zur Tugend zu führen?** Der erste Abschnitt beweiset aus der Entstehungsart unserer Begriffe, daß Vorurtheile nicht zur Tugend leiten können. Das Vorurtheil ist ein falscher Satz, den wir, unerwiesen, auf Glauben annehmen. Es ist also eine Abweichung von der Wahrheit, eine Lüge, die in Meinungen Irrthum, in Handlungen Vergehen wirket. Sollen Lehrsätze eine wirkende Kraft auf den Menschen haben, so müssen sie mit den äussern Gegenständen, die zum Handeln und zum vorhergehenden Wollen bewegen, in Verbindung stehen. Folglich sind sie entweder im richtigen, oder unrichtigen Verhältniß mit den Sachen. Im ersten Fall sind es Wahrheiten, im andern Vorurtheile. Aus der Ausübung der ersten entsteht ein richtiger Wandel. Sind sie Vorurtheile, so sind es entweder falsche Lehrsätze, die auf Wahrheiten angewendet werden, und die dadurch scheinen mit den Sachen in Verhältniß

zu kommen, oder sie sind wirklich Irrthümer der Begriffe. Der erste Fall ist nur ein Scheinfall. Wird aber das Vorurtheil geradezu mit den Sachen in Verhältniß gesetzt, wie kann denn da, was unharmonisch mit der Natur ist, einen harmonischen Einfluß auf die Natur haben, wie kann eine unrichtige Vorstellung richtig denken, und wie kann unrichtiges Denken richtig handeln lehren? Wenn das Vorurtheil ein ganz abstracter Satz ist, der blos auf Glauben beruht, und nie mit der Moralität unserer Handlungen in Verbindung kommen kann, muß man seine Annahme von niemanden verlangen; sondern sich der Ausbreitung desselben durch Aufklärung widersetzen. Zweyter Abschnitt. Vorurtheile können nicht den Verstand mit neuen Kenntnissen bereichern. Sie wirken Blindheit und Grausamkeit. Einfluß dieses Satzes auf die Moralität: 1) In Leidenschaften. 2) In Barbarey. 3) In Scheintugenden. 4) In Einschläferung der Seelenkräfte. Dritter Abschnitt. Die Erfahrung beweiset die Schädlichkeit der Vorurtheile überall wo sie zugelassen worden sind. Vierter Abschnitt. Vorurtheile sind nicht nützlich, den gemeinen Haufen zum Guten zu führen. Untersuchung der Frage: wie man sich in Ansehung der Wahrheit und der Vorurtheile gegen den grossen Haufen verhalten soll?

Wenn man sagt, der Unweise soll von Vorurtheilen gelenkt werden, heißt dieses, er soll nie richtige Begriffe der Tugend erlangen, oder er soll nie weise werden. Sonderbar genug wäre es, wenn die Natur, die ganz ein Werk der Allweisheit, die folglich

ganz Ordnung und Harmonie ist, blos einen Theil der Menschen, durch Abweichung von sich selbst, durch irrige Begriffe ihrer grossen Wahrheit, zu ihrer Harmonie und Ordnung führen sollte. Es ist daher ein falsches Unternehmen, dem Pöbel geradezu Ideen, oder wol gar falsche Ideen einflössen zu wollen, um ihn zu lenken. Durch Aufklärung allein können wir ihm Sachenkenntnisse geben, dadurch wird die Zahl seiner Begriffe vermehrt, und er wird reicher gemacht an Mitteln der Thätigkeit, an mannigfaltigen Gegenständen, die er bearbeitet, und die seinem Daseyn einen grössern Werth geben.

Kein Staat und keine Regierungsform sind frey von Vorurtheilen, wir müssen sie nachsichtlich dulden, ob sie gleich nicht zu billigen sind.

Giebt es Wahrheiten, deren allgemeine Anerkennung nothwendig, und deren Nichtanerkennung schädlich und verderbend sind? Müssen wir also die Menge durch Aufklärung zu Berichtigung ihrer Ideen führen, und ist es nothwendig daß dies geschieht? Nothwendig ist es nicht, daß allgemeine Wahrheiten deutlicher bekannt gemacht werden, sonst müßte jeder einfältige ehrliche Mann seine Handlungen durch allgemeine Wahrheiten rechtfertigen können. Glücklich sind diejenigen, die wenig aufgeklärte Begriffe gebrauchen, um in ihrem ruhigen Daseyn fortzugehn.

Wenn nun aber einmal Vorurtheile da sind, wie soll man es mit denen halten, die den herrschenden Vorurtheilen die ihrigen entgegensetzen, und durch sie zu einer Herrschaft über die Gemüther zu gelangen suchen? Es ist der Weisheit eines Gesetzgebers gemäß,

daß

daß er jede Sekte nach ihren angenommenen Meinungen und Sätzen richten lasse, es ist aber auch nothwendig, daß die Sekten, die auf solche Art geduldet werden, ihre Meinungen nicht gebrauchen andere zu richten und zu lenken.

Keiner kann überhaupt zur Annahme einer Wahrheit, so wahr sie auch ist, gezwungen werden; sondern einem jeden ist es überlassen, die Wahrheit so anzunehmen, wie er sie fassen kann. Dabey fragt sich noch, ob es Wahrheiten giebt, die nie angefochten oder untergraben werden dürfen? Alle Wahrheiten, die zur Erhaltung der Ruhe und Ordnung dienen, müssen in öffentlicher Achtung gehalten werden; dahin gehöret die Lehre von Gott, von der Vorsehung, und von der Zukunft. Solche Wahrheiten anzufechten, heißt dem Menschen alle Gründe zur Rechtschaffenheit und zur Ordnung rauben. Giebt es aber Unglückliche, die an den elementarischen Wahrheiten der ganzen grossen Natur zweifeln, und die nicht mit ihren Zweifeln die öffentliche Ruhe durch ausgestreute Schriften oder Reden in Gefahr setzen, so muß man sie ihrer eigenen Pein überlassen, die der Mangel an dem Gefühl der Grundwahrheiten des Ganzen, das da ist, unfehlbar nach sich ziehet. Den Zweifler müssen also keine Gesetze bestrafen, sondern nur den Aufwiegler zu zweifeln.

Fünfter Abschnitt. Nutzen der Aufklärung dunkler Ideen. Einfluß derselben auf das Gefühl.

Je thätiger und ausübender unsere Tugend ist, desto aufgeklärter werden unsere Begriffe. Alles was daher unsern Verstand wahrhaft erhellet, verbes-

sert unser Herz. Und was unser Herz durch ausübende gute Handlungen verbessert, erheitert unsern Verstand. Wir müssen folglich beides mit einander verbinden. Am deutlichsten zeigt sich der Nutzen bey den Leidenschaften. Aufklärung ist das sicherste Mittel zu Dämpfung der Leidenschaften. Wer bey den dunkeln Vorstellungen des Gefühls stehen bleiben will, wie kann der sagen, ich empfinde richtig? Alles was wir daher thun können, ist, entweder unser Gefühl durch Aufklärung unserer Begriffe und durch Bearbeitung unseres Verstandes zu berichtigen, oder bey der ersten Einfalt der Natur stehen zu bleiben. Selbst in dem Genuß des sinnlichen Vergnügens führen uns ruhige und aufgeklärte Begriffe zu einer höheren Stufe, indem sie uns der Vollkommenheit nähern.

Sechster Abschnitt. Vorurtheile sind in dem Verderbnisse der Menschen nicht nothwendig. Wiederlegung des Satzes, daß die Wegräumung der Vorurtheile gefährlich seyn kann.

Theoretische Vorurtheile sind am Ende ein bloßes Spiel der Worte, das den Menschen im Grunde wenig angeht. Von denen ist also eigentlich die Rede nicht. Wenn man sich aber auf Jahrtausende beruft, das Ansehen der Vorurtheile zu behaupten, so ist das ein eben so oft wiederholter Irrthum. Auch Laster und Kleinheiten sind seit Jahrtausenden geehrt, sind sie deswegen der Achtung werth? Was floß je Gutes aus Vorurtheilen? Kein Vorurtheil kann den Menschen auf Ordnung und gute Polizey führen. Das größte Gewicht, das man ihnen gegeben hat, ist der Schrecken, mit dem man sie begleitet, die Drohung,

die

die die Gewissen erschüttert, den Fanatism erregt, und die ängstliche Beharrlichkeit an dieselben verursachet. Können diese Drohungen Gutes wirken? Ist der Mensch so elend, so knechtisch, daß er durch solche sinnenverrückende Mittel zum Guten gelenket werden muß? Sitten und reine Moral sind die Leittugenden der Menschen, aus ihnen fliesset bürgerliche Ordnung, über sie wachen ist die Pflicht der Regenten.

Hierauf folgt ein Gedicht, welches betitelt ist: Gott. Der Hr. V. hat es in einer Nachrede dem Hrn. Campe zugeeignet, die einer kleinen Theodicee ähnlich sieht, und viele helle Ideen enthält. Dann noch etwas an Aganippus, daß es eine der vornehmsten Beschäftigungen der Menschen seyn sollte, ihren Geist so zu gewöhnen, daß er das Vergängliche gebrauche, wie es sich ihm darbietet; weder Spott noch Unwillen, weder heftige Begierden noch Sehnsucht habe. Den Beschluß machen noch 2 kleine Aufsätze über Natur und Aufklärung. Da ist ihm Aufklärung, wo eine reine Auseinandersetzung aller Begriffe ist, wo alle Begriffe Ausübung werden, und unser Forschen nicht weiter gehet, als unser Finden. Hält man dagegen die Erfahrung, so ergiebt sich diese Schlußfolge, daß die Menschen noch nicht in völlig reinen aufgeklärten Ideen leben, und vermuthlich nie gelebt haben, und nie leben werden. Und hieraus folgt, daß wir uns einander glimpflich ertragen sollen, und daß es am besten ist, daß jeder sich für sich bemühe, seine eigne Gedanken aufzuklären, und so viel zur Aufklärung anderer beyzutragen, als er kann.

Wir finden keine Ursach, unser Urtheil von diesem Buche zu ändern, das wir zu Anfange dieser Recension niederschrieben, nachdem wir uns die Zeit genommen haben, es Zeile für Zeile durchzulesen. Es bleibt dabey, es ist das Product eines hellen Denkers, enthält sehr viel schönes, gutes und wahres, aber auch vieles, das besser bestimmt, schärfer bewiesen seyn könnte, und hie und da (wir wollen das wenigste sagen) scheinbare Widersprüche. Um sich von dem ersten zu überzeugen, lese man die Abhandlung von der Toleranz, die praktischen Regeln für den Unterricht der Jugend S. 140. die ganze Abhandlung über die Einsamkeit, und das Sendschreiben an Hrn. Campe. Man muß hier für den V. auf eine vortheilhafte Art eingenommen werden.

Um das zweite zu beweisen, berufe ich mich auf folgende Stellen. S. 45. heißt es: es ist kein Uebel in der Harmonie der Natur, sondern jedes Uebel ist eine richtige Folge aus einem Gesetz der allgemeinen Harmonie, das die Harmonie erhält. Uebel sind also zu Erhaltung der Harmonie nothwendig. Sie können aber deswegen in einzelnen Fällen endliche Tugend, das heißt, zuläßig werden, ob sie gleich für die Endlichkeit, relativisch auf den, welcher sie empfindet, nie die Eigenschaft verliehren, Uebel zu seyn; nur im ersten Urbegriff der Uebereinstimmung der Natur gehen sie zum Einfachen über, schwinden dort in der Urkraft, und also in dem Urbegriff der Tugend. — Es kann hier die Rede nicht blos vom physischen Uebel seyn, denn der V. redet vom Uebel allgemein, und im folgen-

genden redet er erläuterungsweise vom Mord, als einem Uebel, und muß mithin das moralische Uebel mit darunter begreifen. Wenn aber das ist, wer wird da den Satz einräumen, ja wer verstehet ihn: Uebel gehen im ersten Urbegriff der Uebereinstimmung der Natur zum Einfachen über, schwinden dort in der Urkraft, und also in dem Urbegriff der Tugend? Rec. ist zwar überzeugt, daß die Klagen über das Uebel in der Welt, wenn mans beym Lichte besieht, nichts weiter, als Klagen über Beschränktheit sind; soll dies der Sinn des V. auch seyn, so liegt der Fehler in der mystischen Sprache.

S. 78. heisset es: Das Bewustseyn kann nicht einfach seyn, auch nicht selbstständig, denn es ist ein Bewustseyn der Mitwirkung. Es ist also dieser Mitwirkung unterworfen: es ist also bald stärker, bald schwächer, abhängend von den äussern Gegenständen und von dem Gebrauche, den wir von den äusseren Gegenständen machen. Rec. hält gerade das Bewustseyn für den allereinfachsten Akt der Seele, wenn man unter einfach das versteht, worinn sich der Sache nach nach nichts Mannigfaltiges unterscheiden läßt, und unter Bewußtseyn, die Wahrnehmung innerer oder äusserer Veränderungen. Die innere Beobachtung muß einen jeden dieses lehren. Nur unterscheide man die Gegenstände des Bewustseyns, und den Akt der Seele, wo sie ihre Veränderungen gewahr wird? Jene können mancherley und vielfach seyn, ohne daß das Bewustseyn von ihnen vielfach oder zusammengesetzt ist. Und wenn sich der V. darauf beruft, daß das Bewustseyn bald stärker, bald schwächer sey: so folgt daraus nur so viel, daß es Grade und Stufen desselben

ben giebt, je nachdem die Seele ihre Kraft mehr oder weniger anwendet; nimmer aber eine Zusammensetzung.

Man hat Mühe, die Gedanken S. 84. 85. verglichen mit Theil II. S. 322. über die Aufklärung in Harmonie zu bringen. S 324. Theil 2. heißt es: Da ist Aufklärung, wo eine reine Auseinandersetzung aller Begriffe ist, wo alle Begriffe Ausübung werden, und unser Forschen nicht weiter gehet, als unser Finden. S. 84. Theil 1. heißt es: Wenn tausend Dinge, größtentheils unwichtige oder bald ermüdende Dinge, unser Bewußtseyn erregen, werden unsere Empfindungen bald vermindert. Dies ist der Fall in den aufgeklärtesten oder verfeinerten Staaten. Daher sind hier alle Leidenschaften schwach, alle Theilnehmung geringe. Je näher der Natur, desto lebhafter die Empfindung. Und nun heißt es S. 86. von dem Irokoisen, der sich zu Tode martern läßt: „Es ist die allergröste Ausarbeitung der Seele, die allerhöchstgetriebene Kultur, aber es ist eine Anstrengung aus einer unaufgeklärten Idee„. Gewiß, ich wenigstens kann diese Sätze nicht zusammen räumen. Und warum sollten in aufgeklärten Staaten die Leidenschaften verschwinden oder geschwächt werden? Daß sie nicht mehr unbändig sind, wie bey Wilden, mag wol seyn, allein daß Theilnehmung mehr und stärker in unaufgeklärten Staaten stattfinde, als in verfeinerten, bedarf eines stärkeren historischen Beweises. Sonst ist diese Abhandlung schön, und enthält sehr viel wahres und vortreffliches.

S. 90. sagt der V. von den angebohrnen Ideen, daß weder Loke, noch seine Gegner, den Mittel-

telpunkt getroffen, worauf es hier ankäme. Wir müssen freymüthig bekennen, daß wir nicht sehen, wie der V. einen andern Mittelpunkt gefunden hätte. Er sagt, Ideen entstehn und können nicht angebohren werden, aber so bald Menschen, die denken, so bald Gegenstände, die gedacht werden, da sind, giebt es dann nicht Ideen, die aus dem Zusammenfluß dieser beiden Dinge, des denkenden Wesens und des Gedachten, allen Menschen gleich nothwendig werden, und unvermeidlich entstehen müssen, sie mögen nun klar in unserer Seele dargestellt seyn, oder dunkel in derselben liegen? Dies ist die Frage, die ich entwerfe und bejahe.„ Und weiter unten heißt es: die Idee ist also nicht angebohren, wenn sie gleich durch eine Kraft gefaßt wird, welche mit uns entstanden ist. Alles dieses ist schon längst von Philosophen gesagt worden, die über die angebohrnen Principe der menschlichen Natur, wie Leibnitz sie annahm, geschrieben haben. Es ist eben so viel, als wenn ich sagen wollte, die Sprache ist keinem Menschen angebohren, aber wol die Sprachfähigkeit. Wenn nun alles da ist, was zur Ausübung dieses Vermögens erfoderlich ist, so erfolgt die Sprache. Weil Menschen im Ganzen innerlich und äusserlich auf einerley Art organisiret sind, so müssen freylich gewisse Ideen allen Menschen gleich nothwendig seyn. Wo einerley Grund ist, muß einerley folgen.

VI.

Johann Georg Zierleins, Professors am vereinigten Berlinischen und Cöllnischen Gymnasium, Briefe über die Frage: Sagt denn die Vernunft in der That so viel über Gott und seine Eigenschaften, als die Bibel?

205. S. 8.

Berlin und Stralsund, bey Lange. 1781.

Die natürliche Theologie, oder die Philosophie von Gott, verdiente längst eine Revision. Recensenten ist immer der Gedanke gegenwärtig, so oft er einmal etwas aus der Philosophie von Gott lieset: Wie es doch komme und gekommen sey, daß die alten wahren Weisen in dieser Lehre so wenig wußten; wir hingegen so vieles, worauf die Griechen und Römer nicht einmal denken konnten? Sie, die in allen andern Theilen der Weltweisheit noch immer von uns bewundert und als Muster nachgeahmt werden, sind der Gegenstand unserer Polemik, so bald sie über Gott und seine Eigenschaften philosophiren. An ihrem Wollen hat es gewiß nicht gelegen. Das blosse Licht der Vernunft muß also nicht hinreichend gewesen seyn, in jene Tiefen sie zu leiten. Man muß durch diesen Gedanken ganz natürlich auf die Vermuthung geführt werden, daß unsere christliche Philosophen nicht viel mehr als sie in dieser Lehre würden gewußt haben, wofern sie durch die Offenbarung nicht weiter wären geführt

führt worden. Da entsteht aber freylich die Frage: ob das Philosophie im eigentlichen Verstande könne genannt werden, wenn man solche Sätze aus der Offenbarung aushebt, und sie in eine sogenannte natürliche Theologie verpflanzet, welche die Offenbarung als wahr entschieden hat, und für welche allenfals die Vernunft mit Hinblick auf Bibel einen Beweis sucht?

Hr. Z. verdient deswegen allen Dank, daß er diese Sache mit demjenigen Scharfsinn und mit aller der Gründlichkeit, die dieser Gegenstand verdiente, untersucht hat. Zuerst bestimmt er die Grundsätze, nach welchen man hier zu verfahren hat, und behauptet mit Recht, daß in der Lehre von Gott alle willkührliche Sätze ausgeschlossen werden müssen, weil die Folgen, die daraus hergeleitet werden, nicht anders als willkührlich seyn können. Auch dürfe kein Philosoph, als Philosoph, mit biblischen Sätzen ausgehn, oder mit der Bibel in der Hand seine Meinung über Gott bilden; sonst bekommt er kein philosophisches, sondern biblisches System. Man muß alle mögliche Erfahrungen nutzen, die uns zu gewissen Sätzen über Kräfte und andere Dinge führen. Diese sucht man allgemein zu machen, und durch sie mit Behutsamkeit über das höchste Wesen fortzudenken.

Die erste Frage ist diese: **Ist denn in der That ein Gott?** Zuerst wird der Beweis aus dem Begriff des höchsten Wesens untersucht und als unzulänglich gefunden, weil die Wirklichkeit, die man daher schliesset, nur gedachte Wirklichkeit ist. Dann der Beweis aus der Veränderlichkeit der Welt. Auch dieser hat seine Fehler. Man schliesset aus dem will-

kührlich angenommenen Begriff von Zufälligkeit auf etwas gewisses. Denn es ist nicht ganz ausgemacht, daß jedes Ding, welches in mancher Absicht veränderlich ist, an und für sich schon den Grund seines Daseyns ausser sich haben müsse, und auch nicht seyn könnte. Es lassen sich Dinge gedenken, welche Veränderungen unterworfen sind, die aber bey alle dem den Grund ihres Daseyns in sich haben. Gott ist ein selbstständiges Wesen, aber nicht ohne alle innere Veränderungen seines Willens und seiner Kraft. Wenn das ist, so kann man gewiß nicht aus der Veränderlichkeit der Welt auf das Daseyn Gottes schliessen. Fenelons beredter Beweis hat ähnliche Fehler. Er zeigt die Vorzüge der Werke der Natur, mahlet die fürtrefliche Einrichtung der Welt und besonders des Menschen mit lebendigen Farben, und fragt am Ende, ob diese Dinge einem Ohngefehr oder sich selbst ihr Daseyn zu danken haben könnten? und zeigt gleich nach dieser Frage auf Gott. Allein muß man denn nothwendig hier bis zu Gott aufsteigen? Menschen bauen grosse Palläste und prächtige Städte. Können nicht zwischen Menschen und Gott Geister befindlich seyn, welche an Macht Menschen übertreffen, und Welten bauen können? Also gieng man zu schnell von dem Anblick der Welteinrichtung auf Gott über. Andere sagen: Eine unendliche Reihe von Menschen ist ohnmöglich, man muß am Ende einen Menschen annehmen, der seine Entstehung nicht wieder von einem Menschen hat, sondern von einem andern Wesen. Und dieses muß Gott seyn. Wenn dieser Beweis recht eingerichtet wird, so kann er gültig seyn. Nimmt

man

man die Reihe noch so weit hinaus an, so konnte doch der erste Vater den Grund von seiner und seines Kindes Einrichtung nicht wissen. Es kam nicht auf ihn an, wohin er das Auge seines Kindes, sein Ohr, Herz ꝛc. setzen wollte. Also in der ganzen Menschenreihe findet sich der Grund des Daseyns der Menschen nicht, sondern ausser derselben. Im Thier- und Pflanzenreiche dringt sich uns die nemliche Wahrheit auf, daß der zureichende Grund ihres Daseyns und ihrer ganzen zweckmäßigen Einrichtung nicht in, sondern ausser ihnen zu suchen sey. Aber wo ist er nun? Ist er in einem oder mehrern Dingen, welche den Grund ihres Seyns in sich selbst haben? oder sind es Dinge, die ihr Daseyn wieder von andern Dingen ableiten? Dieses letztere kann nicht stattfinden, weil kein vollständig zureichender Grund in den Gliedern dieser Reihe von Dingen von ihrem Daseyn angetroffen wird. Da nun ohne Grund diese Reihe von Dingen nicht bestehen kann, so müssen wir ein oder mehrere selbstständige Wesen annehmen, aus denen das Daseyn aller Dinge fliesset. Nun ist zwar für die Einheit des selbstständigen Wesens mancherley vorgebracht worden, als z. B. der Begriff des allervollkommensten Wesens, Leibnitzens Satz des Nichtzuunterscheidenden, die Schöpfung der Welt u. s. w. Alle diese unstatthaften Beweise aber haben auch schon ihre Abfertigung erhalten. Der Satz also, es ist nur Ein Gott, scheint für den Philosophen sehr fern zu seyn. Da aber kein Satz uns so natürlich anzunehmen ist, als der: alles hat den Grund seines Daseyns ausser sich, und sich das Daseyn der Welt nicht erklären

läßt,

läßt, wenn wir gar kein selbstständiges Wesen annehmen, so sind wir gezwungen anzunehmen, es ist eine Urquelle aller Dinge, d. i. es ist ein Gott.

Dieser Gott ist ohne Anfang, ewig. Dies muß man zwar glauben, aber wir treiben diese ewige Dauer des Urquells aller Dinge nicht zu einer völligen Gewißheit, wir werden damit nicht so leicht fertig. Zwar sucht man dies so zu beweisen: „Enthält etwas den Grund seines Daseyns in sich selbst, so ist nicht zu gedenken, warum es einmal nicht seyn sollte. Der Grund des Lebens ist ja in dem Dinge selbst, hängt nicht von andern ab, es bleibt das immer da, wodurch das Ding besteht. Also ꝛc.„ Diese Folge ist nicht richtig. Es hat den Grund seines Daseyns in sich, was heißt das? Etwas mehr, als, es ist nicht von andern zur Wirklichkeit gebracht worden? Heißt es so viel, der Grund der Wirklichkeit ist so beschaffen, daß er nie aufhören wird, Wirklichkeit zu wirken? So tief kommen wir mit jenem Wirklichkeitsgrunde nicht, daß wir dieses Prädikat in ihn hineindenken müßten. Unsere Erfahrungen lehren uns vielmehr, daß viele Kräfte durch fortgesetzten Gebrauch verzehret werden. Die Vernunft sieht nur solche Dinge in der Welt, die ihre Wirklichkeit von andern empfangen. Will man einwenden, die Lebenskraft Gottes ist unendlich; so wird man hieher durch die blosse Vernunft schwerlich gelangen. Die Selbstständigkeit will uns also keinen Beweis für die ewige Dauer Gottes liefern. Andere schliessen die Ewigkeit Gottes aus seinem nothwendigen Wesen. Ist er dies, so ist sein Nichtseyn nicht möglich, also muß er ewig seyn. Aber auch dieser

Schluß

Schluß hat keine Brauchbarkeit. Er ist nur darum nothwendig, weil wir ohne sein Daseyn die Wirklichkeit der Welt nicht begreifen können. Und da ist es übereilt zu schliessen, weil es nothwendig ist, daß Gott von je her war, so ist es auch nothwendig, daß er in Ewigkeit sey.

Noch weiter beruft man sich auf die Einfachheit Gottes. Nichts kann ein solches Wesen vernichten. Allein es ist möglich, daß ein Ding sein Daseyn behält, und seine Kräfte werden doch nach und nach verzehrt. Aus unsern Erfahrungen können wir nichts Gründliches gegen diese Möglichkeit einwenden. Wenn aber dies der Fall in Gott wäre, wie leicht könnten da die Eigenschaften verlohren gegangen seyn, wodurch uns sein Daseyn und seine Fortdauer wichtig ist? Und was wäre dann Gott? Und hierzu kommt, daß wir jene vermeinte Einfachheit Gottes nie zur Gewißheit bringen können. Folglich können auch aus derselben keine Beweise für die Ewigkeit gezogen werden. Alles was hierin noch für die Vernunft übrig bleibt, ist jener wahrscheinliche Schluß: ist Gott von je her gewesen, so ist es noch glaublicher, daß er immer seyn wird.

Hier ist nun der erste Fall, wo die Bibel Vorzüge für der Vernunft hat. Sie sagt es uns ohne Umschweife geradehin. Gott ist ewig, er bleibt wie er ist, und seine Jahre nehmen kein Ende. Da tritt die Bibel mit ihrem Lichte hinzu, wo die Vernunft in Dämmrung wandelt.

Die Beweise für die Allmacht sind eben so beschaffen. Alles was am Ende folgt, berechtiget uns

nur

nur, zu sagen, die Kraft Gottes ist ausserordentlich. Es ist wahr, wir kennen kaum einen Schatten aus Erfahrung von einer solchen Macht, dergleichen der Anblick der Welt, die genauere Erwegung der Theile von Gott verkündiget. Allein bey alle dem scheint doch der Schluß zu viel in sich zu fassen, wenn man aus dem allen die Allmacht schliessen will, wenigstens was unsere schwache Menscheneinsicht lehret. Es kann seyn, daß die Schöpfung der gegenwärtigen Welt nur aus einer solchen alle mögliche Dinge umfassenden Kraft fliessen könnte. Allein was nützt dies zu unserer Ueberzeugung, wenn wirs nicht einsehn, wenn wir nicht durch die Kenntniß der Wirkung auf die Grösse jener Kraft geführt werden? Von dem, was wir nicht entdecken, läßt sich doch nicht auf etwas anderes schliessen. Rechnen wir auch alle Summen der Kräfte in der ganzen Schöpfung zusammen, so kommen wir auch damit noch nicht zur Ueberzeugung von der Allmacht. Denn wie folgt das: Hier sehe ich eine ausserordentliche Menge von Kräften, die Wirkung dieser Kräfte ist ausserordentlich, die Kraft Gottes ist am Ende die Ursach dieser Wirkung, also ist diese Kraft Gottes Allmacht. Müßten oder wollten wir aus der innern und äusserlichen Grösse der Wirkung, die jene Kräfte haben, schon die Allmacht schliessen, so müßten die Kräfte zusammengenommen, welche mit ihren Wirkungen zurück auf Allmacht weisen, der Allmacht selbst gleich seyn, folglich immer für Allmacht paßiren, und von unendlicher Natur seyn.

Eben so unerforschlich für uns ist es, daß der bloße Wille Gottes Geschöpfe auser ihm hinstelle, und wirk-

wirklichmache, und daß, wenn es Gott so wolle, eine ganze Welt, wie die unsrige ist, in einem Augenblick da stehe. So viel folgt zwar, schuf Gott aus Nichts, (zu welchem Satze wir uns am Ende verstehen müssen) so müßte ein hinreichender Grund dazu in ihm liegen. Ob dieses der blosse Wille Gottes, oder noch etwas anders, die Anstrengung einer Kraft gewesen sey, bleibt unentschieden. Noch schwerer ist die Annahme von augenblicklicher Schöpfung. Unsere Erfahrungen lassen grosse Werke nach und nach entstehen. Wie kann ich mit diesen Erfahrungen den Satz glauben: Gott kann in einem Augenblick eine grosse Welt darstellen? Ich müßte doch vorher etwas anders, was ich von Gott erkannt hätte, jenen Erfahrungen entgegenstellen können, wenn mir hier eine Ausnahme bey Gott leicht und begreiflich werden sollte.

Aber wie nun die Bibel? Der Begriff, den sie uns von Gottes Allmacht macht, ist sehr groß und hat keine Gränzen; nur da, wo Unmöglichkeit anfängt, hört sie auf. Gott spricht, und es geschieht.

Bey der Erkenntniß und Allwissenheit Gottes gehen wir so zu Werke. Wir schliessen vom Geringeren in unserer Erkenntniß, aufs Grössere. Allein wer bestimmt den Ort, zu dem wir die grössere Erkenntniß Gottes von der geringeren des Menschen heben müsten? Müssen wir da gerade bis zur Allwissenheit hinauf eilen? Daß Gott unendlich sey, wissen wir noch nicht. Aus der Selbstständigkeit folgt wenigstens die Unendlichkeit geradehin nicht, so wenig als die Unveränderlichkeit. Folglich rechtfertiget diesen Schluß von der Erkenntniß des Menschen zur un-

endlichen in Gott, gar nichts. Es bleibt daher nichts übrig, als daß man es mit Betrachtung der Welt versucht. Die Schrift spricht wiederum über die Erkenntniß Gottes ungemein stark. Nach ihr ist nichts was Gott nicht erkenne, kein Wurm, kein Geschöpf, kein Gedanke, alles ist aufgedeckt vor ihm. Hr. Abt Jerusalem versucht zwar dadurch die Allwissenheit zu beweisen: weil dem Schöpfer die Welt immer gegenwärtig seyn müße. Allein hier liegt ein falscher Obersatz zum Grunde, dieser nemlich, wer etwas gemacht hat, weiß auch was sich in demselben zuträgt. Ist Gott selbst Schöpfer, so ist zwar wahr, er muß wissen, was er gemacht hat, es ist auch glaublich, daß dieses Ganze vor ihm enthüllen muß, so bald er will. Aber das läßt sich schwer ausmachen, ob es zu aller Zeit ganz enthüllt war, ob alle Menschen und alle ihre Handlungen zu aller Zeit vor ihm darstehen.

Philosophen haben darüber gestritten, ob diese Welt die beste sey? Freylich waren mehr Welten möglich, Gott konnte sie auch denken; ob er sie aber wirklich gedacht hat, ob sich alle mögliche Dinge für Gottes Verstand hingestellt und von ihm umfaßt worden sind, das kann zwar seyn, aber wir wissens nicht. Man sagt zwar, es wird dazu, daß Gott alle mögliche Dinge einsehe, weiter nichts erfodert, als daß er sein eignes Wesen durchaus kenne, und wisse, wie weit sich seine Kraft erstrecket. Allein das setzt schon den Begriff des höchsten Wesens voraus, der unerwiesen ist. Es wird zweytens die Allmacht schon als erwiesen vorausgesetzt. Gott hat zwar die Substanzen der Welt geschaffen, folgt daraus, daß er fähig ist, alle mögli-

che hervorzubringen? Ist es gewiß, daß es sonst keine Arten von Substanzen giebt, als die schon vorhandenen? Ist denn Gott auch mit allen möglichen Verbindungen der Substanzen bekannt, und mit der Art und Weise, wie diese Zusammensetzung veranstaltet werden könnte, welche Kenntniß so sehr zur Wirksamkeit der Allmacht gehöret, und ohne die von niemanden gesagt werden kann, daß Gott allmächtig sey? Dieses sind Zweifel, die man noch immer dem Beweise für die Allmacht entgegensetzen kann.

Was die Zukunftserkenntniß Gottes betrifft, so behaupten sie einige darum, weil sie die Erkenntniß Gottes durch nichts eingeschränkt wissen wollen; andere verwerfen sie, weil sie nicht mit der Freyheit bestehn könne. Jene haben die Einsicht Gottes in die ganze physikalische und moralische Zukunft, aus seiner Bekanntschaft mit der Vorwelt schliessen wollen. Sie sagen: wie in der Beschaffenheit der Welt gleich nach ihrer Hervorbringung die ganze Reihe zukünftiger Begebenheiten gegründet war, so liegt auch heute in dem Zustande derselben schon der unfehlbare Grund davon, was geschehen wird. Weil nun Gott diesen gegenwärtigen Zustand deutlich denkt, so, wie er sich den Zustand derselben in der ersten Minute ihres Daseyns deutlich vorstellte, so mußte er auch in diesem die ganze Reihe künftiger Dinge beschauen. Diesem nach ist dem Auge seiner Erkenntniß die Zukunft nicht verschlossen. Ob man aber in dieser Schlußart die Wahrheit sehr auf seiner Seite habe, läßt sich leicht beurtheilen. Erstlich ist sie der Freyheit gewiß zuwider; denn der Keim einer freyen Handlung muß durch

den ungebundnen Willkühr des künftigen Geschöpfs erst seine wahre Form bekommen, und kann nicht in dem ersten Bestehn der Welt liegen. Sodann ist das in der That noch ein Problem, worauf man sich hier stützt, daß in der deutlichen Erkenntniß des gegenwärtigen Zustandes der Welt die ganze Zukunft kenntbar seyn könne. Denn der Zustand der Zukunft ist sicher ein anderer, als der Vorwelt. Gesetzt aber, daß Gott bey der Schöpfung den ganzen damaligen Zustand der Welt gekannt hat, so kann man doch nicht ausmachen, ob er zugleich gewußt, in was für Verbindungen die Theile der Welt viele tausend Jahre hindurch kommen würden. Kurz, der Philosoph hat nicht Grund genug, wenn er Gott eine Erkenntniß von der physikalisch nothwendigen Welt beylegen will, viel weniger von der moralischen, wenigstens haben wir nichts in der Vernunft, woraus wir begreifen könnten, wie das zugehn sollte, daß Gott aus dem vorherbestimmten Zustande der Welt die freyen Handlungen erkennen könnte. Nun folget die Aussage der Bibel von der Vorherwissenheit Gottes.

Von der Heiligkeit. Sie besteht in der Uebereinstimmung der Neigungen mit der Beschaffenheit dessen, was wir wollen, und daß sie sich von dem Bösen zurückziehet, und mit dem Guten vereiniget. Die größte Heiligkeit irret niemals in ihrem Verlangen. Groß wäre also die Heiligkeit Gottes, wenn sich seine Erkenntniß auf alles ausdehnte, wo er nur zu wirken hat, ob sie gleich nicht alles in sich begriffe, was sonst noch möglich wäre. Dies zu beweisen, könnte man von der Heiligkeit der Menschen auf die Heiligkeit Got-

Gottes schliessen. Der Mensch kann es durch seine Aufmerksamkeit, durch seine eigene Empfindung, durch Vergleichung und Schlüsse, durch Proben schon so weit in der Erkenntniß vom Werthe oder Unwerthe, von den allgemeinen Sätzen des Rechts und Unrechts bringen, und nach und nach so weit kommen, daß er fast alles durchschaut, und in seinem wahren Werthe erkennet, was in das Gebiet seiner Handlungen gehört. Kann dies aber der Mensch, so wird Gott noch viel mehr mit der Kenntniß des Rechts und Unrechts, des Guten und Bösen erfüllt seyn. Und also wird Gott heilig seyn, wahrscheinlich so weit, als sein Wirkungskreis geht. Ein gleiches und noch mehr sagt die Bibel. Mit dieser Heiligkeit ist die Wahrhaftigkeit Gottes und thätige Neigung zur Wahrheit verbunden. Ob aber Gott alles, was wahr ist, im hellen, reinen Lichte erscheint, läßt die Vernunft unausgemacht; weil es zu schwer auszumachen ist, wie viele Dinge die Erkenntniß Gottes in ihr Gebiete hereinzieht, ob alles, was wahr ist, dahin gehöret, oder nur der größte Theil. Auch die Schrift sagt nur das, was uns das angelegentlichste hierin seyn muß.

Güte Gottes. Allgüte, welch ein vielbedeutendes Wort ist es nicht. Nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch faßt es die größte Neigung Gutes zu thun in sich, die sich nicht in sich selbst verschließt, nicht durch Ohnmacht gehindert wird, oder durch Mangel der Einsicht in das, was und wem es gut sey, sondern so viel Gutes wirkt, als wozu nur das Geschöpf nach seinem Werth und seiner Einrichtung fähig ist, das folglich so vielen Geschöpfen als

möglich, und so viel Gutes, als nur bey ihrer Beschaffenheit möglich ist, zuwendet. So hoch trieb man den Begriff von der Allgüte, ohnerachtet man schon damit hätte zufrieden seyn sollen, daß man ihr ein Bemühen allen Gutes zu thun beygelegt hätte. Und wie steht es nun mit den Beweisen dieses Begriffs? Woher nimmt man die Beweise, daß der unglückliche Gerechte die ganze Summe von Glück bekomme, wozu ihn seine Natur fähig macht? Es wird hier erst gefragt, wie weit die Güte Gottes aus den Werken der Natur erweislich sey, und ob die sichtbare Vertheilung der Güter uns den Gedanken aufdringe, daß die Güte Gottes dem Menschen alles mögliche Gute gebe? Alles was sich hier insgemein sagen läßt, ist wahrscheinliches Vermuthen und nicht Gewißheit, und wird dadurch eben Glaubwilligkeit, weil jene grosse Eigenschaft Gottes schon voraus angenommen wird. In dem Schluß, den man gemeiniglich macht, liegt keine Zusammenstimmung: Wir finden, daß allen empfindenden Dingen, die wir nur kennen lernen, wohl geschieht, also ist der, welcher so wohl thut, in dem Grad gütig, daß er allen ohne Ausnahme alles nur mögliche Gute zuwendet, wozu nur ihre Natur fähig ist. Will man sich mit der Unsterblichkeit helfen, daß man sagt, widerfährt jemanden hier auch nicht das Gute alles, was er nach seinem Werthe und nach seiner Ruhe haben sollte, so ist eine Ewigkeit, wo er alles noch zu erwarten hat; so müßte dem Philosophen die Fortdauer der Seele keinen Zweifel machen. Eine neue Schwierigkeit entsteht daraus, wenn man die Lücken bedenket, die die Vernunft in der Lehre von der

Ein-

Einsicht Gottes übrig läßt. Dies ist mehr als genug von der Schwachheit der Vernunft in diesem Stücke.

Von der Gerechtigkeit Gottes. Der gemeinste Begriff, und der am mehresten beliebt worden ist, ist der des Hrn. von Leibnitz. Die Gerechtigkeit Gottes ist weislich verwaltete Güte. Aber kann ihn der Philosoph auch beweisen? Denn nach diesem Begriff müßte Gott seine Strafen aussenden, wenn er vorhersähe, daß dadurch etwas Gutes in dem Menschen angerichtet würde, und im Gegentheil sie zurückhalten, er müßte vorhersehen, wie viel üble Empfindungen die Besserung erreichten, vorhersehn, ob Zuwendung des Guten vortheilhafter für die Aenderung dieses oder jenes Subjekts sey, als Strafen, vorhersehn, in welchem Maaß die Belohnung vortheilhaft, und ob sie überhaupt den Tugendfleiß in seinem Lauf erhalten und forttreiben werde. Dies alles setzte folglich Einsicht in die künftigen freyen Handlungen voraus, welche der Philosoph von Gott nicht zu erweisen vermochte. Die Schrift hingegen setzt dieses alles ausser Zweifel.

Von der Vorsehung Gottes. Allgemein betrachtet enthält sie zwey Stücke, erstlich die Erhaltung, zweytens die Regierung. In Rücksicht auf den Menschen besteht sie darin, daß Gott, so weit es durch seine Güte, Weisheit und Gerechtigkeit geschehen kann, sie in die beste Lage versetzt und darin erhält. Weil nun aber unsere gegenwärtige Lage von unseren Kräften und von unsern Körper- und Seelenbeschaffenheiten abhängt, so müßte Gott erstlich schon voraus dafür

gesorgt haben, daß wir die bestmöglichste Seelen und Körper bekämen, zweitens daß wir von den besten Eltern gebohren würden, drittens daß unsere Lebensart, Verheirathung und andere Dinge, so weit er bey unserer Freyheit hier walten kann, die beste sey. Und also müßte er auf alle so grosse als kleine Begebenheiten unseres Lebens Achtung haben, und sie, so viel es seine Eigenschaften erlauben, zu unserm Besten lenken. Das erste in der Vorsehung wäre also die Erhaltung der Materie und überhaupt des Daseyns der Dinge. Man schließt dieses einmal daher, weil Gott der Schöpfer aller Dinge ist, also muß er auch der Erhalter seyn. Allein unsere Erfahrung sagt uns hierin etwas ganz anderes, nach welchem selten der Erbauer eines Werks für seine Erhaltung sorgt. Und fordert denn das, was sein Daseyn von einem andern erhalten hat, nothwendig seine Erhaltung von aussen her? In dem Begriff, daß die Welt nicht selbstständig ist, liegt weiter nichts, als daß sie ihren Anfang nicht ohne eine andere Ursach hat nehmen können; ihren Fortgang aber nicht. Warum soll es nun eben bey der Welt, dem Werke Gottes, nöthig seyn? Fragen wir die Natur, so finden wir, daß die alte Welt Jahrtausende da steht, immer in ihrem Fortgang, in Geschlechtern und Arten, sie vermisset nichts. Was sollen wir dabey denken? etwa, daß sie Gott erhalte? Nicht zu gedenken, daß dem Philosophen die möglichen Zwischen-Wesen zwischen Gott und den Menschen entgegenstehen, welche das Geschäfte der Erhaltung auf sich haben könnten, so ist auch die Folge nicht gehörig an die Vordersätze angeknüpft. Die Welt könnte ja auch gleich einer

Ma-

Maschine fortlaufen, und so bisher fortgelaufen seyn. Es müßte erst ausgemacht seyn, ob diese Welt ohne Hülfe von aussen nicht fortdauern könnte, ehe man auf die Erhaltung käme. So viel folgt nun; es muß ein Grund vorhanden seyn von dem langen Bestehen der Welt. Dieser muß entweder in der Welt selbst liegen, oder in einem Wesen, ausser ihr, oder in beiden zugleich. Dies sind die möglichen Fälle, aber schwer zu bestimmen, welches unter ihnen der gewisseste. Man müste alle Kräfte kennen, alle Begebenheiten ꝛc. wenn man das eine bestimmen wollte. Und eben so kann der Philosoph nicht sagen, Gott lege bisweilen Hand an die Erhaltung der Welt.

Was den andern Punkt betrift, daß Gott die Begebenheiten und Handlungen der Menschen zu gewissen Zwecken leite, scheint mehr licht für den Philosophen zu haben. So viel ist gewiß, daß Gott Absichten bey der Hervorbringung des Menschen gehabt hat. Auch wird er diese zu erreichen suchen, worin sie auch bestehen. Ist dieses, so werden auch die Handlungen der Menschen, so weit es ihres Urhebers Eigenschaften erlauben, den Absichten desselben unterworfen seyn. Er wird dabey dem Menschen seine Freyheit nicht nehmen. Allein, so weit es nothwendig ist, die Handlungen derselben zu seinem Ziel lenken. Ob dieses aber bey allen Handlungen und Projekten der Menschen stattfinde, darüber liegt wiederum eine undurchdringliche Decke; weil wir als Philosophen eine vollkommne Zukunftserkenntniß hiebey annehmen müßten, welches wir doch nicht können. Sollte er ferner die Folgen der Handlungen so in die Umstände einflech-

ten, daß sie doch am Ende an die Ziele Gottes heran kämen, so müßte die Erkenntniß, die er von dem jedesmaligen Zustande der Welt hätte, sich auf alle und jede Handlungen der Menschen ausdehnen. Und dieses zu behaupten, hat der Philosoph nicht Grund genug.

Die besondere Vorsehung soll sich jedes einzelnen Menschen annehmen, und darin bestehen, daß Gott einem jeden, so weit es Weisheit und Gerechtigkeit erlauben, in die besten Umstände versetzt. Dies müßte uns entweder die Erfahrung lehren von allen und jeden Menschen, oder wir müßten von Erfahrungen einiger oder vieler Menschen auf die übrigen schliessen. Allein dieses ist für uns nicht möglich. Selbst unter denen wenigen Menschen, die wir kennen, sind sehr wenige, deren Umstände uns ganz verständlich werden, geschweige denn, daß wir uns überzeugen könnten, daß ihre Umstände die besten wären. Wir müßten es also auf einem andern Wege versuchen, und dieser wäre dann, daß man es aus den schon bekannten Eigenschaften Gottes schlösse. Allein Allwissenheit und Allgüte stehen ja nach der Vernunft so fest nicht. Wir müssen also auch hier die Hoffnung eines sicheren Beweises aufgeben und unsere Schwäche erkennen. Hierzu kommt noch, daß der Mensch nicht einmal im Stande ist zu beurtheilen, ob gewisse Umstände für ihn die besten sind. Aber nach der Schrift ist hier wieder alles genau bestimmt und ungezweifelt gewiß.

In der Einfachheit der Substanz Gottes. Die Alten kannten solche Einfachheit, wie die Philosophen neuerer Zeit, in Gott nicht. Einfach war ihnen nur

das,

das, was nicht grob zusammengesetzt war, oder auch wol nur das, was aus homogenen Theilen bestund. In der Folge der Zeit nannte man das einfach, wo gar keine Theilensonderung vorgenommen werden kann. Wäre es nun ausgemacht, daß ein Geist seyn und einfach seyn, in der letzten Bedeutung des Worts unzertrennlich mit einander verbunden wäre, so wäre es ohne Widerrede gewiß, daß wir Gott diese Einfachheit beylegen müßten. Zum Unglück aber kann man denen, die dieses zu beweisen gesucht haben, starke Gründe entgegensetzen, wodurch jene Gewißheit wenigstens sehr verliehret. Es giebt Erfahrungen, die sich bey der geglaubten Einfachheit der Seele nicht gedenken lassen. Und der Schluß ist wol übereilt: Weil keine von der uns bekannten Materie denket, also kann überhaupt keine Materie denken, da doch die Materie tausenderley Modificationen und also auch eben so vielerley Wirkungen fähig ist, die uns alle unbekannt sind, und da wir eben so wenig einsehen können, wie eigentlich ein einfaches Ding denke, als uns das Wie davon in der Materie bekannt wird. Der Beweis, welcher vom Denken, im Gegensatz der Bewegung bey der Materie, hergenommen wird, ist nicht über alle Zweifel erhaben. Und wenn man sagt, die Theile der Materie haben, ausser der Zusammensetzung, die Eigenschaft des Denkens nicht, also können sie dieselbe auch nicht durch die Zusammensetzung erhalten; So kann man diesem folgendes entgegensetzen: ein Rad der Uhr allein hat und kann die bestimmte Wirkung der Uhr nicht hervorbringen, wol aber alle Theile und Räder derselben in Verbindung, so wie der

Körper des Menschen ganz das seyn muß, wenn die Speisen gehörig verdaut werden sollen. Auch des Reimarus Beweis vom Bewußtseyn, im Gegensatz der beständigen Veränderungen des Körpers, ist übereilt. Es ist also so ausgemacht noch nicht für die Vernunft, daß das denkende Wesen in mir einfach sey, ob es alle Geister sind, und eben daher würde es immer noch eine Frage bleiben, ob Gott ein so untheilbares einfaches Ding wäre, als man zeithero behauptet hat. Wir wüßten, er wäre ein Geist; da wir aber die Natur eines Geistes nicht durchschauten, so wüßten wir nicht, wie er es wäre. Eben so sollte man sich gar nicht auf die Frage einlassen, ob denn dieser Geist Gottes von keinem Schema und Vehikel umkleidet sey. Denn so lange der Begriff vom höchsten Wesen nicht alle Zweifel über sich verscheucht, so lange fehlt es an Grundsätzen, worauf sich eine solche Meinung aufführen läßt. Auch die Bibel erklärt sich über diese zwey Punkte nicht, weder darüber, daß Gottes Geist ganz einfach sey, noch auch, ob diesen ein Schema umgebe. Denn, wenn sie auch sagt: Gott ist ein Geist, und die ihn anbeten, müßen ihn auf eine geistige Art, das ist, mit wahren aufrichtigen Vorstellungen und Neigungen anbeten; so entscheidet sie hier doch nicht, was unter Geist zu dehken sey, sie läßt den Menschen ihren Begriff darüber, und der war wol in den damaligen Zeiten nicht der neue.

Dieses ist der Inhalt einer Schrift, die gewiß ihrem Verfasser Ehre macht. Ueberall selbstgedacht; mit Scharfsinn ist manche Meinung, die bis jetzo für unumstößlich gegolten hat, bestritten und entkräftet worden, wodurch Philosophen Aufforderung genug erhalten, entweder auf neue Beweise zu denken, oder die Grenzen, in welche der V. die Vernunft hier angewiesen hat, anzuerkennen. Freylich wäre auf solche Art die Philosophie von Gott, oder die sogenannte natürliche Theologie gröstentheils dahin: gesetzt aber auch, daß dieses wäre, ist es nicht philosophischer seine Unwissenheit zu gestehen, in Dingen, die ausser der Sphäre der Vernunft liegen, als mit Seitenblick auf die Offenbarung, dort entschiedene Sätze hier mit stolzer Mine so vortragen und beweisen und demonstriren wollen, als hätte man gar keine Notiz von der Schrift genommen; sondern nachdem man aus seinem Hirnlein über Gott und göttliche Dinge gedacht und raisonniret habe, so wolle man nun auch erst nachsehen, ob die Bibel recht habe, und wenn man nun findet, daß sie mit uns übereinstimme, (welches man schon vorher wußte) so soll dieses uns den Triumph eines Philosophen, eines Denkers und Erfinders auf Unkosten der Bibel gewähren. Philosophischer wäre es, wenn man sich nur bemühte, die Aussagen der Bibel von Gott und seinen Eigenschaften raisonnabel zu machen, oder zu zeigen, daß sie mit den Lehren einer gesunden Philosophie nicht im Widerspruch stünden.

Sollte es wol viel Mühe kosten, eben dieses von den mehresten Lehren der Metaphysik, so wie diese

in

in den gewöhnlichen Kompendien geformt ist, besonders von der Ontologie und Kosmologie zu beweisen, daß man sehr viele Sätze, zu Gunsten dessen, was man in den darauf folgenden Disciplinen daraus hat herleiten wollen, angenommen, und in dieser Hinsicht die Beweise dazu gesucht hat? Daß man die Conclusionen eher gehabt hat, als die Prämissen?

Den Beweis für das Daseyn Gottes hat Hr. Z. gründlich und überzeugend vorgetragen, und eben so gründlich ist die Beurtheilung einiger anderer Beweise, die das nicht sind, wozu sie ihre Erfinder haben machen wollen. Mit Recht verwirft er auch, nach vorhergegangener Prüfung, die Beweise für die Einheit Gottes. Bis hieher hat man aller Mühe ohngeachtet, die sich einige gegeben haben, diese Eigenschaft noch nicht darthun können. Unter den Ursachen der Vielgötterey, vermissen wir eine, die uns immer sehr natürlich geschienen hat. Nemlich der schwache Menschensinn konnte sich so früh nicht bis zu dem Gedanken erheben, daß alles nur eine Ursach gehabt habe, sie sahen die Dinge nicht in dem grossen Zusammenhange, in welchem sie nur ein grosses Ganzes ausmachen, das von einem grossen Urheber abstamme. Daher dachten sie sich eben so viel verschiedene Ursachen, als sie verschiedene Wirkungen erblickten, und gaben den Himmelskörpern, den Seen, Bergen, Flüssen u. d. gl. ihre eigene Gottheiten, oder erfüllten sie mit selbigen. Je mehr die Weisesten unter den Menschen nach und nach anfingen, den grossen Zusammenhang des Universums, als eines einzigen Ganzen einzusehn, desto weniger Gottheiten hatten sie nöthig, und nach und nach

wurde

wurde es Wahrscheinlichkeit, daß nur ein höchstes Wesen vorhanden sey; ob es gleich zu völliger Gewißheit die Vernunft nicht hat bringen können.

S. 49. stossen wir auf einen Gedanken, der das Ansehn hat, als wollte Hr. Z. die Einheit Gottes beweisen. „Einmal, sagt er, werden wir wenigstens dazu gezwungen. Das Daseyn der Welt läßt sich nicht erklären, wenn wir gar kein selbstständiges Wesen annehmen. Also — ist eine Urquelle aller Dinge.„ Unserem Bedünken nach, hätte der Schluß so lauten müssen: Also ist entweder nur Eine Urquelle aller Dinge; oder es sind mehrere. Selbst nach dem, was der V. vorausgesagt hatte, konnte er hier nicht anders schliessen. Könnte nun das letzte removiret werden, so würde der Beweis seine Richtigkeit haben. Der folgende Brief überzeugt uns noch mehr, daß dieses die Absicht des V. gewesen sey. Hier drückt er sich so aus: „es folgen nunmehr die Untersuchungen von den Eigenschaften Gottes, den wir so als den einzigen erkannt haben.„ Das äusserste, was man etwa daraus noch schliessen könnte, würde dieses seyn: Wir haben keinen Grund, mehr als Ein unendliches Wesen anzunehmen, weil dieses schon genug ist, das Daseyn der Welt zu erklären. Aber diesen Beweis hatte der V. in dem vorhergehenden selbst schon als unzureichend gefunden und verworfen.

Der sechste Brief untersucht die Beweise für die Ewigkeit Gottes, und findet sie alle unzulänglich. Nur mit Wahrscheinlichkeit könnte man schliessen: Ist Gott von jeher gewesen, so ist es noch glaublicher, daß er immer seyn werde. Denn der V. giebt zu,

daß

daß Gott keinen Anfang habe; nur die ewige Fortdauer scheint ihm weder aus dem Begriff des nothwendigen Wesens, noch aus dem Begriff des einfachen Wesens zu fliessen. Und der Begriff des Unendlichen ist noch nicht untersucht. Um sich also nicht in Wortstreit zu verliehren, darf man hier von diesen Begriffen nicht ausgehn; obgleich sonst bey dem Begriff des nothwendigen Wesens erinnert werden könnte, daß es Gott nicht blos deswegen zukömmt, weil er den letzten Grund von dem Daseyn der Welt in sich fasset: sondern hauptsächlich darum, weil er gänz und gar keinen Grund seines Wesens und seiner Wirklichkeit hat. Dieses würde uns aber hier zu weit führen. Wir wollen nur versuchen, ob folgende Gedanken dem Hrn. V. nicht etwa Gnüge leisten.

In der Ewigkeit ohne Anfang, liegt schon mit die Ewigkeit ohne Ende. Sage ich: Gottes Daseyn ist ewig ohne Anfang, so heißt das nichts anders, als, immer war Gott. Hier rechne ich gleichsam rückwärts, und komme in meiner Rechnung niemals an einen Punkt, wo ich sagen müßte, dies ist der erste. Ist das nicht schon eine Fortdauer des Daseyns, und zwar eine ewige? nur nach unserer Art zu denken, rückwärts gezählet. Nun versuche ich mit meinen Gedanken vorwärts zu gehen; zwar kann ich hier so weit hinaus nicht kommen, um einen Anfang der Ewigkeit zu finden, aber eben deswegen sehe ich von da aus nun auch eine Ewigkeit ohne Ende. Die Ewigkeit ohne Anfang, die ewige Rückdauer oder die Ewigkeit rückwärts, ist gerade so lang, wie die Ewigkeit ohne Ende, wie die ewige Fortdauer. Bey diesen

sen Begriffen, die ihres gleichen nicht haben, fehlen uns Worte, um unsere Gedanken deutlich auszudrücken. Man erlaube mir also ein unvollkommenes Bild. Die Ewigkeit Gottes sey eine Linie, die vom Anfange unendlich ist, oder ins Unendliche fortgeht. Hab ich nun nicht von dort an eben so weit, als von hier bis dorthin? Ewig von hier zur Vorzeit, und ewig von der Vorzeit bis hieher. (Ich darf nicht sagen, von einem Ende zum andern.) Doch ich fühle diese unvollkommene Vergleichung zu sehr, daß ich bitte, das Unschickliche darin hinweg zu denken, und es im Zusammenhange zu verstehen.

S. 66. kommt ein Gedanke vor, welcher zwar sehr scharfsinnig, aber nicht eben so wahr zu seyn scheint. Der V. spricht von der Allmacht und von der Art und Weise, wie man den Begriff der Allmacht gebildet hat. Er sagt: „ich sehe die Folge von diesen Sätzen nicht ein: Hier finden wir eine ausserordentliche Menge von Kräften, die Wirkung dieser Kräfte ist ausserordentlich, die Kraft Gottes ist am Ende die Ursache dieser Wirkungen, also ist diese Gotteskraft Allmacht. Denn wenn wir aus der innerlichen und äusserlichen Grösse der Wirkungen, die jene Kräfte haben, schon die Allmacht schliessen müßten, so müßten die Kräfte zusammengenommen, welche mit ihren Wirkungen zurück auf Allmacht weisen, der Allmacht selbst gleich seyn, folglich immer für Allmacht paßiren, und von unendlicher Natur seyn.„

Mir ist zwar sehr wohl der Satz der Alten bekannt: Effectus plenus aequipollet causſae plenae, welchen Hr. Z. hier vielleicht im Sinne gehabt hat. Allein

Allein er will keinesweges so viel sagen, als könnte ich die ganze Wirkung einer Kraft für die Kraft selbst substituiren, und das Gewirkte mit der wirkenden Ursach für einerley halten; sondern es soll das Maaß der angewandten Kraft bestimmt werden. Gesetzt, ein Magnet zieht mit seiner ganzen Kraft ein Pfund Eisen. Ich gebe ihm dieses, daß seine ganze Kraft also gleichsam saturirt ist; so ist dieses die Wirkung, die grade so groß ist, als die ganze Kraft dieses Körpers. Kann ich aber wol sagen, das Eisen ist dem Magnet selbst gleich, paßiret immer dafür, und muß von ähnlicher Natur seyn? Eben so wenig, dünkt mich, wird man sagen können, wenn auch die Schöpfung effectus plenus der Allmacht wäre, sie müsse der Allmacht selbst gleich seyn, folglich immer für Allmacht paßiren, und von unendlicher Natur seyn.

Wenn man die unendliche Macht Gottes, oder die Allmacht so erklärt, daß 1) nichts wirklich werden kann, was Gott nicht wirklich macht, das heißt keine Substanz, und 2) daß dieser Macht keine Hindernisse gesetzt werden können von andern Dingen; so glaub ich, hat man nichts in den Begriff hineingetragen, was man nicht durch die Vernunft erkennen könnte.

Freylich kann man keine einzige Eigenschaft Gottes sich ganz denken, und die Lehrer der Philosophie von Gott, haben sich daher mit dem bekannten Satze wohl verwahret: finitum non est capax infiniti. Allein auf der andern Seite geht man auch wieder zu weit, wenn man alles dasjenige verwirft, was über unsere Erfahrungen hinausgeht. Ein solcher Begriff ist der Begriff des Unendlichen, so wie er gemeiniglich

an-

angenommen wird. Nimmt man den einmal aus dieser Lehre hinweg, so ist es freylich mit den übrigen Eigenschaften so, daß man sie in dem Umfange nicht mehr erweisen kann, wie sie bisher sind angenommen worden. Wir wollen daher nur dieses einzige dem Hr. V. zu überlegen geben. Gesetzt, man gienge auch mit dem Begriffe des Unendlichen zu weit, weiter als man Grund zu diesem geschlossenen Begriffe aus der Erfahrung hätte, welches wäre wol rathsamer, dies, daß man Gott in einer Grösse sich denket, die über unsern Verstand geht; oder jenes, daß man die Eigenschaften einschränkt nach dem Maaß unserer endlichen Erkenntnißgründe? Groß bleibt Gott doch immer, und grösser, als wir ihn je begreifen können. Ich weiß gar wohl, daß des V. Absicht nicht im geringsten war, die Eigenschaften Gottes einzuschränken, und es sey ferne, daß ich ihn dieses hiemit beschuldigen wollte. Nein, seine Absicht war nur zu zeigen, daß man bisher zu stolz auf seine philosophische Erkenntniß von Gott gewesen sey, und daß die Vernunft ohne nähere Offenbarung bis dahin nicht reiche. Allein weil ich glaube, daß man hier keine mathematische Gewißheit fodern kann, welche der Gegenstand dieser Lehre nicht zuläßt, und moralische Gewißheit die Stelle jenes Beweises vertreten muß, so halte ich dafür, daß in vielen Stücken der V. auf der andern Seite wieder zu weit gegangen sey, auch vielmalen Zweifel daher genommen habe, weil er die Art und Weise nicht einsehen konnte, wie gewisse Eigenschaften in Gott sind. Uebrigens müssen wir aufrichtig bekennen, daß wir von Herrn Zierlein eine solche Revision der ganzen Meta-

physik lesen möchten. Es ist Zeit, daß diese Wissenschaft, worauf sich die Deutschen gegen ihre Nachbaren so lange so viel zu gute gethan haben, einmal gemustert werde. Sie ist und bleibt immer eine ehrwürdige Wissenschaft, aber ihre Grenzen müssen genauer bestimmt, und viele willkührliche so genannte Grundbegriffe ausgemustert werden.

VII.

Versuch eines neuen Beweises für die Unsterblichkeit unserer Seele, von J. H. Campe.

Deutsches Museum. Neuntes Stück. September 1780.

Wir hoffen unsern Lesern keinen unangenehmen Dienst zu leisten, wenn wir uns mit ihnen über diesen Versuch, welcher in aller Rücksicht hier einen vorzüglichen Platz verdient, unterreden. Es verdient es so wol der Gegenstand, als auch die neue Art, mit welcher Hr. C. denselben behandelt hat. Denn es ist allerdings wahr, daß es bey der Unsterblichkeit der Seele nicht blos darauf ankommt, daß man beweise, die Seele dauert fort; sondern vorzüglich darauf, ob sie mit einem deutlichen Selbstbewustseyn ewig fortdaure. Und dieses letzte hat sich Hr. C. vornemlich angelegen seyn lassen zu beweisen. Beides, sowol die ewige Fortdauer, als auch das

Selbst-

Selbstbewustseyn derselben, ist auf die Vorstellungskraft in Gott gebaut.

Der unendliche Geist hat

1) alle mögliche Vorstellungen, d. i. alle, die so wol in sich selbst betrachtet, als auch in Beziehung auf andere Vorstellungen, keinen Widerspruch einschliessen.
2) Zwischen den Vorstellungen desselben, und den vorgestellten Sachen, findet gar kein Unterschied statt; sie sind also im höchsten Verstande wahre Vorstellungen, denn sie und die Objekte sind eins.
3) Alle Vorstellungen desselben sind vollständig, und zwar bis ins Unendliche.
4) Alle seine Vorstellungen sind simultan, sind ihm von Ewigkeit zu Ewigkeit stets gleich gegenwärtig, ohne die mindeste Sukzeßion.
5) Die Vorstellungen des unendlichen Geistes haben nicht bloß subjektives, sondern auch objektives Daseyn, ohngeachtet sie in ewiger Abhängigkeit von dem unendlichen Verstande stehen, der sie von Ewigkeit zu Ewigkeit hervorbringt.
6) Dieser unendliche Verstand theilt allen von ihm gewürkten Vorstellungen auch zugleich substanzielle Kraft mit, so daß sie, wie für sich bestehend, wiederum neue Vorstellungen aus sich selbst erzeugen können.

Daraus fliessen folgende axiomatische Sätze:

1) Keine endliche Substanz kann andere Substanzen ausser sich hervorbringen.

2) Wenn also endliche Substanzen da sind, so muß auch nothwendig eine unendliche Substanz, als die wirkende Ursach von jenen da seyn.

3) Unsere Seelen sind also Wirkungen einer unendlichen Substanz.

4) Diese unendliche Substanz wirkt durch Vorstellungen, also sind unsere Seelen Wirkungen einer unendlichen Vorstellungskraft.

5) In dieser unendlichen Vorstellungskraft ist keine Sukzeßion, kein Ab- und Zunehmen der Vorstellungen, kein Anfang und kein Ende derselben.

6) Also sind unsere Seelen und alle andere endliche Substanzen überhaupt, eben so ewig, sowol a parte ante, als auch a parte post, als die ewig wirkende Ursach derselben, die unendliche Vorstellungskraft, d. i. Gott selbst, ist.

Denn hätten sie jemahls angefangen zu seyn, oder verlöhren sie jemahls ihr Daseyn wieder: so würde zu der Zeit dieses ihres Nichtseyns eine Vorstellung oder ein Gedanke in der göttlichen Vorstellungskraft fehlen, der zu einer andern Zeit da gewesen wäre; mithin würde diese göttliche Vorstellungskraft zu einer Zeit mehr, als zu der andern, enthalten, — also veränderlich seyn.

Todte Kraft ist ein Widerspruch. Also wirkt unsere Seele von Ewigkeit zu Ewigkeit. Sie hat also von Ewigkeit zu Ewigkeit Vorstellungen. Bleibt aber dabey noch immer eingeschränkt, und muß diese Einschränkung auch ewig behalten. Und da nun diese

Ein-

Einschränkung in ihrem organischen Körper liegt, so muß sie ewig mit einem organischen Körper in Verbindung bleiben.

Die zweyte Frage ist nun diese: Ob unsere Seele auch mit Bewustseyn ihrer selbst, und also im Zustande deutlicher Vorstellungen fortdauren werde?

Endliche Substanzen können nie ohne einen bestimmten Grad der Realität gedacht werden. Also muß auch der göttliche Verstand sie mit diesem bestimmten Grade der Realität denken, der ihnen zugemessen worden ist.

Da ferner in dem göttlichen Verstande keine Sukzeßion stattfindet; so ist ihm jede endliche Substanz mit alle den Zuständen, die sie von Ewigkeit zu Ewigkeit durchlaufen wird, und mit alle den Realitäten, die sie schon erworben hat und noch künftig erwerben wird, von Ewigkeit zu Ewigkeit gegenwärtig. In diesem göttlichen Verstande sind also alle endliche Substanzen schon von Ewigkeit bis zu Ewigkeit das, was sie bis in Ewigkeit werden sollen, d. i. sie nehmen in demselben weder zu, noch ab an Vollkommenheiten.

In unserer Vorstellungskraft können endliche Substanzen wol zu- und abnehmen, dies ist aber nur ein Scheinwachsthum und eine Scheinabnahme; weil sie nur in Beziehung auf unsere endliche Vorstellungskräfte stattfindet. Nicht so in dem göttlichen Verstande, dem alles gleich gegenwärtig ist.

Nun entsteht die Frage: Können endliche Substanzen in dem Fortgange der Zeit, oder so, wie wir uns dieselben vorstellen, auch wol wieder bis in Ewigkeit abnehmen an Vollkommenheiten, oder auch nur von

irgend einem ſchon erreichten Grade der Vollkommenheit auf immer wieder hinabſinken?

Geſetzt, es wäre ſo; es hätte nämlich eine Subſtanz einen gewiſſen Grad von Realität ſchon erreicht und litte nun in der Zeitfolge, das heißt, nach der Art wie ſukzeßivdenkende Weſen ſich die Dinge vorſtellen, entweder ein für allemal eine Verminderung an dieſem Grad der Realität, und zwar ohne alle Hoffnung das Verlohrne jemahls wieder zu erlangen, oder ſie führe ſo gar fort, noch immer mehr und mehr bis ins Unendliche abzunehmen: ſo wäre derjenige Grad von Realität, welcher vor der Abnahme in ihr der höchſte war, die Totalſumme aller ihrer jemahls zu erlangenden Realitäten, das non plus ultra ihrer Vollkommenheit geweſen. Dieſe höchſte Stufe der Vollkommenheit würde alſo auch diejenige ſeyn, auf welcher der göttliche Verſtand ſich dieſe Subſtanz von Ewigkeit her gedacht hätte. Nun giengen aber einige Grade dieſer Vollkommenheit verlohren. Wäre dieſer Verluſt nur periodiſch, das heißt, dauerte er nur bis zu einer gewiſſen Zeit; ſo würde er nur ein ſcheinbarer, kein wirklicher Verluſt ſeyn; er würde nur in endlichen Vorſtellungskräften, nicht in der unendlichen, Statt haben. Wäre er hingegen nicht periodiſch, ſondern fortdauernd, und zwar in Ewigkeit fortdauernd: ſo wäre er kein Scheinverluſt, ſondern ein wirklicher geweſen. Und dann müſte auch in dem unendlichen göttlichen Verſtande eins oder das andere nothwendig erfolgen; er müſte entweder gleichfals ſeine Vorſtellungen von der beſagten Subſtanz und von der Totalſumme ihrer Realitäten herabſtim-

men

men (und also eine Veränderung leiden), oder seine Vorstellung von der Substanz würde mit der Substanz selbst nicht übereinstimmen (und also eine falsche Vorstellung seyn). So gewiß es also ist, daß in dem unendlichen göttlichen Verstande weder eine Veränderung vorgehen, noch eine falsche Vorstellung stattfinden kann, so gewiß ist es auch, daß die obige Frage nicht bejahet, sondern verneinet werden muß.

Demnach ist es unmöglich, daß unsere Seelen von irgend einem Grade der Vollkommenheit, den sie einmal erreicht haben, jemahls auf immer wieder zu einem geringern Grade derselben herabsinken können. Es ist also auch, mit andern Worten, unmöglich, daß wir aus dem Zustande der deutlichen Ideen und des Sebstbewustseyns, worinnen wir uns jetzt befinden, jemahls wieder in den Zustand schlafender Monaden auf immer können versetzt werden.

Es ist leichter Einwendungen und Zweifel wider eine Sache zu machen, als sie zu erfinden. Alles was ich daher wider diesen Beweis der Unsterblichkeit sagen werde, hat keinesweges die Absicht, dem Verfasser das Verdienst eines Erfinders zweifelhaft zu machen, welches ihm immer zukommen wird, und das ihm jeder mit gebührender Achtung zugestehen muß, ob er gleich in manchen Stücken anderer Meinung seyn kann. Meine Absicht geht bloß dahin, dem Leser die Gründe vorzulegen, die mich abhalten jenen Vordersätzen den vollen Beifall zu geben, den ich wünsche.

1) Der Verfasser behauptet: zwischen den Vorstellungen des unendlichen Geistes und den vorgestellten Sachen, sey gar kein Unterschied; sie wären im höchsten Verstande wahre Vorstellungen, denn sie und die Objekte derselben wären eins.

Daß die Vorstellungen des unendlichen Geistes im höchsten Verstande wahre Vorstellungen sind, kann gar nicht in Zweifel gezogen werden und ist eine ausgemachte Wahrheit. Aber daß zwischen ihnen und den vorgestellten Objekten gar kein Unterschied sey, daß sie mit den vorgestellten Objekten eins wären, kann noch nicht zugegeben werden. Ich behaupte daher: Die Vorstellungen des unendlichen Geistes sind von den vorgestellten Sachen wesentlich und realiter unterschieden, und also mit denselben nicht eins.

Zwey Dinge A und B sind von einander wesentlich unterschieden, wenn das eine Ding A separatim von B, und umgekehrt, existiren kann. Realiter aber sind sie unterschieden, wenn sich nicht bloß der Vorstellung nach, sondern der Sache nach (nemine cogitante) ein Unterschied findet. Woraus folgt, daß, wenn zwey Dinge wesentlich von einander unterschieden sind, sie auch realiter unterschieden seyn müssen.

Denken wir uns nun endliche wirkliche Substanzen und nicht bloß ihr metaphysisches Wesen, als die Objekte der göttlichen Vorstellungen;

so

so würden diese Vorstellungen, oder welches einerley ist, der göttliche Verstand, seine Vorstellungskraft, d. i. Gott selbst, abhängig von diesen Substanzen seyn, wenn sie nicht separatim von ihnen existiren könten. Diese Unabhängigkeit nöthiget uns also zu gestehen, daß die Gedanken Gottes abgesondert von ihren Objekten existiren müssen. Welches das erste war.

Solten endliche wirkliche Substanzen nicht abgesondert (separatim) von den göttlichen Vorstellungen oder von seiner Vorstellungskraft existiren können; so müsten sie als Theile oder als Eigenschaften in Gott selbst angesehen werden, zu der göttlichen Substanz selbst gehören, und ohne Verlust von derselben nicht getrennt werden können. Sie sind aber abhängig, und eben deswegen endlich. Wir müssen dahero abermals gestehen, daß endliche wirkliche Substanzen abgesondert von der göttlichen Vorstellungskraft existiren können. Welches das Zweyte war. Folglich sind sie wesentlich von derselben unterschieden, und mithin auch realiter. Demnach sind die göttlichen Vorstellungen und die Objekte derselben nicht eins.

Hätte der Verfasser sich nur so ausgedrückt: diese Vorstellungen sind wahre Vorstellungen, ohne den Zusatz, daß sie und ihre Objekte eins, und gar nicht von den Vorstellungen unterschieden wären; so wäre der Satz, wie gesagt, eine ausgemachte Wahrheit. Und

so hätte er auch eigentlich ausgedrückt werden sollen; denn es soll derselbe jenem andern entgegengesetzt seyn, welcher so lautet: „Unsere Vorstellungen kommen mit den Objekten, deren Bilder sie seyn sollen, gar nicht überein, und sind also irrige Vorstellungen.„ Mit diesem Zusatze aber, der Identität der Vorstellungen und ihrer Objekte, konnten wir ihn so geradehin nicht einräumen, weil, wie es scheint, in der Folge darauf gebaut wird.

2) Der Satz: „Die unendliche Substanz wirkt durch Vorstellungen, also sind unsere Seelen Wirkungen einer unendlichen Vorstellungskraft, — also sind sie und alle endliche Substanzen — Gedanken Gottes,„ ist sehr zweydeutig.

a) Es ist wahr, man hat bey endlichen Geistern, und zunächst bey unserer Seele, die Vorstellungskraft zur Ur- und Grundkraft gemacht. Betrachtet man aber die Beweise davon, so geben sie weiter keinen Sinn, als diesen: Vorstellungskraft muß zuerst da seyn, ehe man den Fortgang oder die Wirksamkeit anderer Kräfte und Vermögen begreifen kann. Alles muß erst gedacht seyn, ehe es kann begehrt oder verabscheuet, gewirkt oder zerstört werden. Wir wollen jetzo nicht untersuchen, in wie weit dieses gegründet ist, so allgemein man es auch für wahr hält, (man darf sich nur an die thierischen Instinkte erinnern, welche wir-

ken, ehe noch der Mensch Erfahrung von Vergnügen und Schmerz gemacht hat, um gegen jenen Beweis mißtrauisch zu werden.) Daraus aber, daß diese Grundkraft vorausgesetzt wird, folgt noch nicht, daß alles Wirkungen, unmittelbare Wirkungen der Vorstellungskraft sind. Sich eine Sache vorstellen, und diese vorgestellte Sache zu Stande bringen, ausser sich darstellen, sind gewiß verschiedene Dinge. Wenn man denn nun auch wolte geschehen lassen, daß dieses analogisch auf Gott angewandt werde, daß man mit dem Verfasser sagt: die unendliche Substanz wirkt durch Vorstellungen; so kann dieses doch keinen andern Sinn haben, als den: Nach unserer endlichen Art zu denken, müssen wir uns in Gott seine Vorstellungskraft zu allererst denken, wenn wir uns den Fortgang seiner Wirkungen begreiflich machen wollen, so viel Menschen davon begreifen können; daß also Gott alles Gewirkte zuvor muß gedacht haben, ehe er dasselbe zur Wirklichkeit führte, und obgleich der Sache nach kein Zeitverlauf, keine Sukzession zwischen seinem Denken und Wollen und Wirken stattfinden kann, so müssen wir uns doch nostro concipiendi modo uns die Sache so vorstellen, oder wir denken gar nichts dabey, und gebrauchen nur Worte, die wir nicht verstehen. Ist aber dieses, so ist es wenigstens sehr uneigentlich

gesagt:

gesagt: die unendliche Substanz wirkt durch Vorstellungen, und unsere Seelen sind Wirkungen einer unendlichen Vorstellungskraft.

b) Wolte man sagen: alles was in Gott ist, ist Gott selbst; so weiß ich nicht, wie man dem Einwurfe begegnen will, daß unsere Seele und alle Substanzen Gott selbst sind. Jener Satz ist an sich richtig; um keine Verschiedenheit in dem Wesen Gottes zu behaupten, sind wir zu jenem Schlußsatze genöthiget, ob wir ihn gleich nicht verstehn. Allein da der Verfasser ausdrücklich sagt: unsere Seelen und alle endliche Substanzen überhaupt — sind Gedanken Gottes, sie haben nicht allein subjektives, sondern auch objektives Daseyn, sie sind eben so ewig, so wol a parte ante, als a parte post, wie die ewig wirkende Ursach selbst; so ist der erste Gedanke, der hier einem jeden aufsteigen muß, dieser: Also sind sie Gott selbst — Dasjenige darzu genommen, daß sie nicht von Gott unterschieden, sondern daß die Vorstellungen Gottes und die Objekte genau eins sind. Wer wolte aber dieses behaupten?

3) Bey dem allen statuirt der Verfasser doch die Eingeschränktheit endlicher Substanzen, und findet sie in dem organischen Körper, der allen zum Denken nothwendig ist.

Wenn

Wenn ich nun folgende Gedanken zusammen nehme: Alle endliche Substanzen sind Gedanken Gottes, alle sind eingeschränkt wegen ihres Körpers, alle sind mit der Vorstellungskraft Gottes eins; (denn Vorstellung Gottes und Vorstellungskraft sind nach unserm Verfasser wieder eins, und wie solten sie auch verschieden seyn der Sache nach?) so kann ich ohne Widerspruch dieses alles nicht denken, ich mag auch die Begriffe entwickeln wie ich will.

4) Also sind unsere Seelen, und alle endliche Substanzen überhaupt, eben so ewig, so wol a parte ante, als a parte post, als die ewig wirkende Ursach derselben, die unendliche Vorstellungskraft, d. i. Gott selbst, ist.

Entweder unterscheidet man die Vorstellungen Gottes, seine Vorstellungskraft, d. i. Gott selbst, von den endlichen Substanzen und Seelen; oder nicht. Im ersten Fall folgt nur so viel: Die Vorstellungen Gottes, seine Vorstellungskraft, seine Gedanken von den Substanzen sind ewig, nicht aber die endlichen wirklichen Substanzen selbst, wie jeder leicht einsieht. Oder mit andern Worten: es haben die Seelen und alle andere Substanzen eine ewige ideelle Gegenwart und Daseyn in idea diuina, es sind ewige Vorstellungen. Wie folgt aber daraus ein ewiges Realdaseyn ausser dem Verstande Gottes? Unterscheidet man die Vorstellungen Gottes nicht von den endlichen Sub-

stan-

stanzen, so bleibts bey dem was N. 1. 2. und 3. gesagt worden ist.

Es sucht zwar unser Verfasser diesen Gedanken noch durch einen andern Beweis zu unterstützen, der aber aus dem gesagten leicht kann beurtheilt werden.

Denn, heißt es, hätten die Substanzen jemals angefangen zu seyn, oder verlöhren sie jemals ihr Daseyn wieder; so würde zu der Zeit dieses ihres Nichtdaseyns, eine Vorstellung oder ein Gedanke in der göttlichen Vorstellungskraft fehlen, der zu einer andern Zeit da gewesen wäre: mithin würde die göttliche Vorstellungskraft zu einer Zeit mehr, als zur andern enthalten, also — veränderlich seyn.

Ich antworte: Gott dachte die Substanzen ehe sie waren, als solche die künftig als Theile des Universums ausser seinem göttlichen Verstande da seyn würden, und (wenn sie anders untergehen werden) als solche die dereinst nicht mehr zum Universo gehören würden. Seine Vorstellungen waren also immer wahr, und darum unveränderlich. Werden die Substanzen ewig seyn, so wird er sie auch so denken, auch hier werden seine Vorstellungen wahr und darum unveränderlich seyn. Unveränderlichkeit ist Wahrheit, wenn von der Erkenntniß Gottes die Rede ist. Ohnmöglich aber kann man die Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens auf die Unveränderlichkeit endlicher Substanzen ankommen lassen. Wir wollen uns einmal eine

Sub-

Substanz von ihrem ersten Entstehen an vorstellen; so sieht Gott alle die Veränderungen, die diese Substanz Jahrhunderte hindurch erdulden wird, und zwar so, wie immer eine Veränderung in der andern gegründet ist, auf die andere folgt, dieses sieht er auf einmal ohne Zeitverlauf, ohne Sukzeßion. Wie? wenn ich nun sagen wolte: Hätte diese Substanz ihre Veränderungen nicht alle zugleich ohne Zeitverlauf, ohne Sukzeßion, so würde zu der Zeit, da Gott alle ihre Veränderungen auf einmal sich vorstellt, welche doch in und bey der Substanz selbst noch nicht wirklich worden sind, die Erkenntniß Gottes anders seyn, als zu der Zeit, wo die letzte Veränderung wirklich wird; damit aber dieses nicht sey, so müssen die Substanzen alle ihre Veränderungen auf einmal und ohne Zeitverlauf haben. Würde dieses nicht übereilt geschlossen seyn? Unveränderlichkeit in der Erkenntniß Gottes ist Wahrheit, und umgekehrt. Mithin läßt sich von dem: Gott sieht die Veränderung endlicher Substanzen und kennt sie, auf die Veränderlichkeit seiner Erkenntniß, und noch weniger seines Wesens, gar nicht schliessen.

5) Die Hauptsache kam in diesem Beweise darauf an, daß die Seele nicht allein fortdaure, sondern auch in einem Zustande des deutlichen Selbstbewustseyns fortdaure. Dieses beweist nun unser Verfasser so:

Gesetzt,

Gesetzt, daß dieses nicht sey, so müste in dem göttlichen Verstande eine Veränderung vorgehn, (wie wir diesen Beweis in seiner Ausdehnung oben angeführt haben) da dies aber unmöglich, so folge, daß die Substanzen und Seelen in einem Zustande des deutlichen Selbstbewustseyns fortdauren müßten.

Ich antworte: Wenn es die Natur der Seele so mit sich bringen solte, daß sie nach und nach das deutliche Selbstbewustseyn verlieren muß; so ist nichts weniger als Veränderung in der göttlichen Erkenntniß, wenn es geschieht. Indem Gott sich die ganze Abnahme ihrer Realitäten und also auch diese letzte vorgestellt haben muß. Wenn es also geschieht, so geschieht nichts, was Gott nicht schon sich vorgestellet hätte, folglich wird seine Erkenntniß im geringsten nicht verändert.

Wolte man sagen, die Veränderung bestünde darin, daß sich Gott nunmehro die Reihe der Zustände und Veränderungen der Seele rückwärts nicht wieder vorstellen könnte, weil in dem letzten Zustande weniger enthalten ist, als in den nächst vorhergehenden; so antworte ich:

a) Woher weiß man denn, daß dieses die Art und Weise sey, wie Gott sich gleichsam das Vergangne vorstelle, daß er zurückrechnen müsse?

b) Ist ihm das Vergangne nicht immer gegenwärtig? Wolten wir uns also in die Art

und

und Weise, wie Gott die zukünftigen Dinge erkennet, hinein wagen, so könnte man ja sagen, aus der ganzen vorhergehenden Reihe der Veränderungen sieht der Unendliche diesen letzten Zustand. Nichts berechtiget uns, von dem, was unserem kurzsichtigen Verstande nicht möglich ist, auf den Verstand des Unedlichen zu schliessen.

6) Endlich kommt uns noch ein Satz vor, den der Hr. Verfasser bey Gelegenheit der Widerlegung eines möglichen Einwurfs vorträgt, welcher nicht ganz wahr zu seyn scheint. Der Satz ist dieser: Gott stellt sich die Körper als Körper gar nicht vor, kann sie sich nicht vorstellen, weil sie selbst nichts Reelles, sondern nur Erscheinungen von etwas Reellem sind, das dabey zum Grunde liegt.

Wer der Leibnitz-Wolfischen Philosophie zugethan ist, wird schwerlich an dem Gedanken zweifeln, daß die Körper nur Phänomene sind. Hier ist auch der Ort nicht, den Grund davon aufzusuchen. Die Natur der Materie mag nun bestehen, worin sie will, so ist doch soviel unleugbar, daß ein gewisses bestimmtes Verhältniß der Theile und Substanzen, die die Körpermasse ausmachen, da seyn müsse. Nun wird man doch wol zugeben, daß es ein nothwendiges Merkmal von der Unendlichkeit der göttlichen Erkenntniß ist, daß Gott alle mögliche und wirkliche Verhältnisse der Substanzen sich auf das deutlichste vorstelle. Mithin muß

er ſich auch die Verhältniſſe der Subſtanzen, die den Körper ausmachen, vorſtellen. Nun ſagt man aber, daß dieſes heiſſe, ſich einen Körper vorſtellen, wenn man die Subſtanzen und ihr beſtimmtes Verhältniß, welches ſie gegenwärtig dem Orte und der gemeinſchaftlichen Oberfläche nach gegen einander haben. Kann man nun wol noch leugnen, daß ſich Gott die Körper vorſtellen könne und ſich auch wirklich vorſtelle?

Dieſes ſind die Gründe, welche mich abhalten, meinen Beifall jener ſonſt ſcharfſinnigen Schrift des Hn. Campe zu geben. Ich lege ſie hiermit meinen Leſern vor, ſie mögen urtheilen und richten. Wie angenehm würde es mir ſeyn, wenn man mich belehrte, daß dieſe Gründe jenen Beweis im mindeſten nicht entkräften! Denn das iſt ja freylich die Hauptſache bey der Unſterblichkeit: ob wir mit deutlichem Selbſtbewuſtſeyn fortdauern. Weiß ich nicht, ob ich bin und was ich bin, ſo iſts eben ſo viel als wär ich gar nicht, wenigſtens für mich. Aber bis dahin, deuchtet mir, hat die Vernunft noch nicht dringen können.

VIII.

Magazin für die Philoſophie und ihre Geſchichte. Aus den Jahrbüchern der Akademien angelegt von Michael Hißmann, der Weltweisheit Doktor in Göttingen.

Dritter Band. 382. S. 8.

Göttingen und Lemgo, im Verlag der Meyerſchen Buchhandlung. 1780.

In der Vorrede zu dieſem dritten Bande entſchuldiget ſich der Verfaſſer wegen der Aufnahme mancher Abhandlung, die vielleicht nicht einem jedweden Leſer gleich intereſſant vorkommen dürfte. Ein Sammler dieſer Art, heißt es, muß eine groſſe Menge von Abhandlungen durchleſen, die ſich in keinem Betracht auszeichnen, und die er folglich bloß leſen muſte, um ſie geleſen zu haben. Es kann daher gar leicht kommen, daß er — wenn er in der Reihe dieſer Schriften endlich auf einen Aufſatz ſtößt, bey welchem die verhältnißmäßig beſſere Ordnung und veſtere Gründlichkeit der Recherchen ihm wieder auszuruhn erlaubt — ihn einrückt, mit der veſten Ueberzeugung, daß er gemeinnützig und lehrreich ſeyn müße. Ueberhaupt iſt das Urtheil der Leſer über Abhandlungen, die mehr oder weniger gefallen, ſehr relativ. Unterdeſſen müſſen wir geſtehen, daß ſich dieſes brauchbare Magazin bis hieher noch immer durch die Auswahl intereſſan-

essanter Stücke empfohlen hat, und für die wenigen Groschen, die der Käufer für jeden Band zahlt, findet er gewiß nach seinem besonderen Geschmack immer so viel, daß es ihm dasselbe gekauft zu haben nicht gereuen darf. Hierinne haben Journale und Magazine, wo aus neun und neunzig Büchern das hundertste gemacht wird, einerley Schicksal.

In gegenwärtigem Bande finden wir folgende Abhandlungen.

I.

Prüfung der französischen Uebersetzung der dem Zoroaster zugeschriebenen Werke. Ein Schreiben an Hn. Anquetil dú Perron von William Jones. Aus dem Französischen.

Eine scharfe Kritik, die auch diejenigen mit Vergnügen lesen werden, welche nicht beurtheilen können oder wollen, ob Anquetil oder Jones recht hat.

II.

Untersuchungen über die Samanäischen Philosophen, vom H. de Guignes. Aus dem Französischen.

Ausser den Brachmanen giebt es in Indien noch eine andere Klasse von Philosophen, die die Alten von den Brachmanen sorgfältig unterscheiden. Sie heissen Germanen, Sarmanen, oder Samanäer. Beide machen die zwo Hauptsecten der Indischen Religion aus. Die Samanäer hiengen der Lehre eines gewissen Butta an, den die Indier zum Range der Götter erhoben hatten, und von dem sie glaubten, er

sey

sey von einer Jungfrau gebohren worden, die ihn durch ihre Seite zur Welt gebracht habe. Sie verachteten das Leben ganz; wünschten sich nichts als den Tod, und beklagten den Zustand derer unaufhörlich, die in dieser Welt leben. Viele stürzten sich in die Flammen, um ihre Seelen desto eher von aller Unreinigkeit zu reinigen, um so viel eher eines ewigen Lebens geniessen zu können. Man schrieb ihnen die Gabe der Weissagung zu. Einige unter ihnen, die Hylobii genannt wurden, lebten in Wäldern und Wüsteneyen, wo sie bloß von Blättern und wildwachsenden Früchten lebten, nur mit Baumrinde bedeckt waren, nie Wein trunken, und keine Gemeinschaft mit den Weibern hatten.

Diejenigen, die diesen Samanäern völlig gleich sind, sind die Talapoinen in Siam, die sonst Bonzen oder Brahmen heissen. Ihre Religion ist nach dem Geständniß aller Einwohner, wo sie eingeführt ist, aus Indien gekommen. Es ist auch wahrscheinlich, daß sie sogar bis zu den Barbaren Sibiriens vorgedrungen ist, wo wir noch jetzt Schamanen finden, die die Priester der Tunguſen sind.

Den Samanäischen Grundsätzen zu folge, machen alle Seelen zusammengenommen das höchste Wesen aus, sie haben von Ewigkeit in ihm existirt, und sind aus ihm ausgeflossen; können aber nicht eher wieder dahin zurückkehren, als bis sie sich so rein gemacht haben, als sie anfangs waren, da sie sich von ihm absonderten. Dies höchste Wesen ist von Ewigkeit da; es hat keine Form, ist untheilbar, unbegreiflich. Alles hat seinen Ursprung von ihm, es

ist die Weisheit, Macht und Heiligkeit selbst, unendlich gut, gerecht und barmherzig. Es hat alle Dinge erschaffen und erhält alle Dinge; durch Idole kann es nicht vorgestellt werden; man kann aber seine Eigenschaften abbilden. Sein Wesen selbst ist über alle Verehrung erhaben. Eben deswegen findet man beym Samanäer keine Spur von äusserlichem Gottesdienst. Nach ihren Grundsätzen bedeuten das Leere und das Nichts, nicht eine Zerstöhrung der Seele, sondern nur daß wir alle unsere Sinne und uns selbst vernichten müssen, um uns in dem Schooße der Gottheit auf eine gewisse Weise ganz aufzulösen, die alle Dinge aus dem Nichts gezogen hat, und selbst keine Materie ist. Als das höchste Wesen die Welt schaffen wolte, gab es sich durch eine Wirkung seiner Allmacht eine materielle Form, und sonderte die männliche und weibliche Geburtstheile von einander ab, die bis zu dieser Zeit in ihm selbst concentrirt vorhanden waren. Durch die Vereinigung dieser beiden Principien wurde die Schöpfung möglich. Der Lingam, der in Indien so hoch geachtet wird, war das Symbol dieses ersten Akts der Gottheit; und diese unflätige Figur ist in Indien eben so häufig, wie es der Phallus in Egypten war. Aus diesen zweyen Principien, die aus dem göttlichen Wesen fliessen, entstunden drey andere, Brahma, Vischnu und Eswara, die eigentlich mehr Attribute der Gottheit, als Götter sind. Alle diese fünf Principien zusammen aber machen das göttliche Wesen aus, welches sich ihrer zur Regierung der Welt bedient. Es wird aber eine Zeit kommen, da es sie in seinen Schooß zurückziehen wird.

Der

Der zweyte Theil dieser Abhandlung giebt Nachricht von ein Paar Werken, die eine nähere Kenntniß dieser lehre der Samanäer geben. Das eine ist betitelt, Anberkend, und es enthält Grundsätze, die die Joghis, insbesondere in so fern sie auf Magie Beziehung haben, der die Indier sehr zugethan sind, behaupten. Das zweyte ist das Werk des Fo selbst, und es begreift die ganze Moral in sich, die er seinen Schülern hinterlassen hat.

III.

Bemerkungen über ein altes indisches Buch, Bagavadam betitelt, eins von den achtzehn Puranam oder heiligen Schriften der Inder, dessen Uebersetzung im Jahr 1769 dem Hrn. Bertin, Minister und Staatssekretair zugeschickt worden. Vom Hn. de Guignes. Aus dem Französischen.

IV.

Ueber das System der Homoiomerien des Anaxagoras, vom Abbe le Batteux. Aus dem Französischen.

Mochus oder Moschus von Sidon, welcher lange vor der Belagerung von Troja lebte, hatte die lehre von Atomen lange in Asien ausgebreitet. Man hatte sich also lange vor der Entstehung der griechischen Philosophie damit abgegeben, die Möglichkeit, Nothwendigkeit, die Eigenschaften und Beschaffenheiten zu untersuchen, mit welchen man sich die Atomen vorstellen müsse. Anaxagoras der Physiker trat in der jonischen Schule auf. Mit den verworrnen Be-

griffen des Thales, Anaximanders und Anaximenes war er nicht zufrieden, und konnte sichs nicht denken, daß ein einziges Element, was es auch für eins seyn mag, allen Varietäten des Universums eine jede beliebige Modifikation ertheilen könne, und näherte sich daher der Vorstellungsart des Moschus. Er untersuchte demnach, wie weit man die Beschaffenheit der Atomen treiben könne, um mit Hülfe einer verständigen Ursache, das wirkliche System des Universums herauszubringen.

Anaxagoras nahm zwey Principien in der Natur an; die homoiomerischen, oder gleichförmigen Elemente, die er sich ohne Bewegung und Ordnung dachte; und die verständige Ursache, die diesen Elementen Bewegung gab, und aus ihnen eine geordnete Welt, wie wir sie vor uns sehen, bildete. Die Gleichförmigkeit der Theile bestund nicht in einer gegenseitigen Aehnlichkeit aller Elemente im Chaos; sondern in der Aehnlichkeit, die sie mit den verschiedenen Körpern haben, deren Wesen sie im wirklichen Zustande der Dinge ausmachen. Z. B. Gold besteht aus Theilen, die wieder Gold sind. Nun kam der Geist; er wirkte auf die Elemente, und formte diejenigen Kombinationen, die jetzt im Universum vorhanden sind. Diese Intelligenz ist es, die die Dinge geordnet und mit Schönheit begabt hat, da sie vorher ohne Ordnung, ohne Bewegung, ohne Schönheit unter einander lagen. Sie ist das Principium, die Ursache, die höchste Regiererin aller Dinge.

In dem System des Anaxagoras gab es also zwey Arten von Gesetzen, die den Zustand und die

Form

Form der Dinge bestimmten. Die eine lag in den Theilen der Materie, die die Gotheit selbst nicht ändern konnte, und nach denen sie sich bey der Verarbeitung der Materie bequemen muste. Die zwote Klasse von Gesetzen lag in den Ideen der Intelligenz, die nach ihrem Belieben die Theile verbunden hatte, um daraus diesen, oder einen andern Körper nach den Verschiedenheiten zu bilden, die wir in den Arten der Dinge wahrnehmen. Bey jener ersten Klasse von Gesetzen lenkte die Materie die Gottheit. Sie machte es durch wesentliche, ewige, unveränderliche Bildung, der Gottheit nothwendig, sie so, wie sie war, zu verarbeiten; ohngefähr wie der Künstler das Eisen als Eisen, das Holz als Holz verarbeiten muß, ohne die Natur desselben verändern zu können. Bey der zwoten Gattung von Gesetzen hingegen lenkte Gott die Materie; er machte, daß sie alle Arten von Formen annehmen muste, in so fern diese Formen von der künstlichen Zusammensetzung der Dinge abhangen.

Alle Arten lebender Wesen kommen in zwey Grundstücken mit einander überein. In der Ernährung der Individuen; und in ihrer Reproduction zu Erhaltung der Arten. Um die Nutrition zu bewirken, organisirte der unendliche Geist die Individuen jeder Art so, daß sie mit allen erforderlichen Werkzeugen versehen wurden, um aus andern Produkten der Natur die ihnen gleichartigen Theile auszuziehen, und nun sie durch eine ganz innige Aufnahme mit ihrer eigenen Substanz vereinigen zu können. Um die Reproduktion zu bewirken, unterwarf die höchste Intelligenz die ausgezogene und durch die Organe der

Nutrition aufgenommene Materie, einer neuen aus der bloßen Verbindung entstehenden Organisation, um aus ihr neue Keime zu bilden, und um durch sie dieselbige Art von Maschinen in einem neuen Individuum wieder hervorzubringen.

Alles ist in allem enthalten, παν εν παντι μεμιχθαι, heißt nicht, wie man es bisweilen hat verstehen wollen, daß je Homoiomerie oder gleichartiges Theilchen, aus allen Arten von Homoiomerien zusammengesetzt sey: sondern, es ist in Allem etwas von Allen; nichts ist unvermischt; nichts ist rein weiß, schwarz, Knoche, Fleisch ꝛc. In jedem organischen Körper, in welchem es herrschende Homoiomerien giebt, die durch ihr Uebergewicht über die andern die Art charakterisiren, und ihr ihren Unterschied und Namen geben, giebt es auch andere Gattungen, ja alle Gattungen von Homoiomerien, die ihrer Natur nach zum Daseyn des Thieres und der Pflanze mitwirken. Es müssen also in der Pflanze, Wasser, Feuer, luft, Schwefel, Salze, Metalle vorhanden seyn, die theils zur Beseelung, theils zur Bevestigung des Gebäudes dienen. Das ganze System war kurz dieses:

In der Natur giebt es eine doppelte Art von Wesen, lebendige und leblose.

Die leblosen, die weiter nichts als paßive Massen gleichartiger oder ungleichartiger Theile ausmachen, sind das Werk des bloßen Stoßes und der lokalen Bewegung.

Was die lebendigen Wesen betrift: so nimmt Anaxagoras eine besondere Materie an, die allen Gat-

tun-

tungen und allen Arten gemein ist. Dieser Proteus der philosophischen Dichter muß angehalten, verflochten, und durch eine fremde Kraft, die ihn zu einer gewissen Form bestimmt, fixirt werden. Diese Materie ist weder lebendig, noch durch sich selbst thätig, bewegt sich auch aus eigner Kraft; denn die Gottheit ist, nach seinem System, die einzige Ursache der Bewegung; allein, sie ist mit Eigenschaften ausgerüstet, die ganz besonders dazu aufgelegt sind, die Einwirkung der sie zur Vegetation bestimmenden Gottheit aufzunehmen. Man kann sie als das physische Genus von Allem, was vegetirt, betrachten.

Um diese Materie vom Genus zur Species zu bringen; so formte das verständige Wesen das erste komplete Individuum, mit allen seinen specifischen Unterschieden; und es bildete dies Individuum so: es nahm diese Materie, und brachte sie durch tausend Labyrinthe, zu einer der seinigen ähnlichen, und durch dieselben Merkmale bestimmten Organisation.

Um endlich zum dritten Grad, nämlich zur Individualität, zu gelangen: so kam es, da die Keime schon in jedem Individuum künstlich und specifisch ausgearbeitet waren, nur darauf an, daß sie von der Masse abgesondert, und daß eben so viel besondere Wesen aus ihr gebildet wurden. Dies wurde durch die von der höchsten Ursache eingeführten Gesetze gewirket, deren Fürsorge im System der Homoiomerien vorzüglich fühlbar ist. Denn sie hat zum Besten des Keims einen Vorrath gleichartiger geläuterter Theile hingeschafft, von denen sich der noch zarte Fötus ohne Mühe so lange nähret, bis er im Stande ist, mit-

mittelst seiner eigenen Organen, Nahrung einzusaugen.

Dies sind die drey in der anaxagorischen Physik der Vegetabilien sehr genau angezeichnete Grade. Im ersten findet man die für diese Wesen eigenthümlich organisirte Materie; im zweyten ist diese Materie durch ihre künstliche Verbindungen zu dieser oder jener Art bestimt; im dritten ist eben diese Materie ein Individuum für sich, welches von allen andern Individuen unabhängig ist.

V.

Entwickelung eines Hauptgrundsatzes der alten Physiker, aus welchem die Antworten auf die Einwürfe fliessen, die Aristoteles, Lukrez und Bayle gegen das System des Anaxagoras gemacht haben. Vom Abbe le Batteux. Aus dem Französischen.

Es ist dieses der Grundsatz: Εκ τε μη οντος μηδεν γινεσθαι.

Aus Nichts wird nichts.

Aus diesem Grundsatz ist, nach Aristoteles Meinung die ganze Physik des Weltweisen von Klazomenä geflossen.

Es gab einen andern Grundsatz, den eine Sekte aus der sokratischen Schule vertheidigte:

Alles werde aus allem.

Die ersten behaupteten: Alles sey in Allem; jedes Ding komme aus dem Andern wie aus einem Gefäß hervor. Alles sey fertig; es gebe in der Natur weder Zeugung noch Zerstöhrung. Alles sey örtliche Bewegung: Παν εν παντι.

Die

Die letztern hingegen lehrten, nichts sey unveränderlich gemacht. Alles sey der Generation und Korruption unterworfen. Παν εκ παντος.

Die Griechen hatten vier Ausdrücke, mit denen sie zum Theil dieselbigen, zum Theil verschiedene Ideen verbanden: δεν und μηδεν, ὀν und μη ὀν.

Μηδεν bedeutete eigentlich das Gegentheil vom Seyn, das absolute Nichts. Was gar kein Ding ist, μηδε ἑν.

Δεν bezeichnete folglich das Seyn, oder alles was ist.

Μη ὀν bedeutete im System des Anaxagoras und des Empedokles, ein Ding ohne Qualität. Im Demokritischen und Epikurischen System, eine Materie ohne Konfiguration; im Platonischen und Aristotelischen Lehrgebäude, die Materie ohne Form; in der Schule des Parmenides und Melissus, ein jedes wandelbare und der Zeugung, wie auch dem Untergange unterworfenes Ding.

Ὀν hieß folglich beym Anaxagoras und Empedokles, die mit sinnlichen Eigenschaften versehene Materie; beym Demokrit und Epikur, die mit unverlierbaren Konfigurationen ausgerüstete Materie; beym Parmenides, Melissus und allen übrigen Metaphysikern, ein Ding was sich gar nicht verändert.

Aus diesen besondern Definitionen fließt eine allgemeine Notion, in der sich alle Sekten vereinigten. Μη ὀν hieß durchgängig, was keine bestimmte Form hat, und was seinen Zustand und seine Natur verändern kann. Ὀν hingegen bezeichnete dasjenige, was

eine

eine bestimmte Form hat, sie mag nun abgeändert werden können, oder nicht.

Auch von der Generation hatten die Alten eine andere Idee, als die Neueren. Aristoteles erklärte es so. Wenn der Gegenstand von einer Qualität, oder Quantität, oder von einem Orte in einen andern übergeht: so ist das keine Generation, allenfals eine Generation per accidens. Wenn aber das Subjekt selbst verändert wird: so ist das eigentlich Generation, oder Korruption; denn die Generation ist Korruption, und umgekehrt, unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet. Nach dem Plutarch, nannten die Alten Ausdehnung, Figur, Beweglichkeit, Theilbarkeit, Trägheit nicht Qualitäten; sondern das Warme, Kalte, Trockne, Feuchte. Der Uebergang nun von einer Temperatur zur andern, von einer Mischung der Qualitäten zur andern, machte eigentlich dasjenige aus, was sie Generation nannten.

Demokrit und Epikur konnten diese Art von Generation nicht annehmen, weil sie keine Qualitäten in den Atomen haben wolten.

Diese beiden Meinungen theilen die ganze alte Philosophie; und die Theilungslinie war das ὀν und das μη ὀν. Alle diejenigen, die das ὀν als das Principium gelten liessen, d. i. die sich die Elemente als bestimmt und unveränderlich dachten, konnten keine Generation im eigentlichen Verstande annehmen. Diese behaupteten, es gäbe keine Natur, Natur sey ein leeres Wort. Alles sey Mischung, Vereinigung und Trennung.

Ana-

Anaxagoras muste aus seinen Grundsätzen dieselbe Folge ziehn, und die Natur blos als eine geordnete Sammlung unwandelbarer Materialien ansehn. Daher er denn auch sagte: alle Dinge waren da; die Gottheit hat sie bloß gestellt und geordnet.

Diejenigen hingegen, die das μη ὀν, d. h. die Erzeugung ἐκ τȣ μη ὀντος annahmen, dachten sich diese Materie im Ganzen als homogen, ohne Eigenschaft, ohne Figur, ohne Beschaffenheiten, ohne irgend eine Art von Bestimmung, dabey aber als fähig, sie alle anzunehmen. Folglich nahmen sie eine Generation im eigentlichen Verstande an. Auf solche Weise gab es eine Kette von Generationen. Durch diese Mischung und Temperatur suchten sie die vegetative, ja so gar die sensitive Seele in den Thieren und Pflanzen herauszubringen; und eben durch diese Mischung setzten sie auch das wesentliche Principium der Bewegung und der Ruhe vest, welches sie Natur nannten.

Der zweite Theil dieser gründlichen Abhandlung beantwortet die Einwürfe, welche Aristoteles, Lukrez und Bayle dem Anaxagoras entgegengestellt haben.

VI.

Ueber das System des Evhemerus. Vom Abbe Foucher. Aus dem Französischen.

Man hat über die Gottheiten Griechenlandes zweyerley Meinungen. Einige geben nicht zu, daß je Menschen in die Zahl der Götter wären aufgenom-

nommen worden. Andere wollen in der griechischen Mythologie weiter nichts, als eine verunstaltete Geschichte alter Sterblichen finden. Keiner von beiden tritt Hr. F. ganz bey, sondern sucht sie vielmehr dadurch mit einander zu vereinigen, daß er das, was sie ausschliessend behaupten, aus ihnen wegnimmt.

Das Werk des Euhemerus, welches in dem Zeitalter der ersten Nachfolger des Alexanders sehr viele Streitigkeiten verursacht hat, hat denen zum Führer gedient, welche sich der historischen Erklärungsart bedienten, während daß die Vertheidiger des allegorischen Sinnes ihn als einen Lügner und Atheisten verschrieen.

VII.

Untersuchungen über den Plato. Erste Abhandlung. Charakter der Sokratischen Philosophie vom Abbe Garnier. Aus dem Französischen.

Die Vorwürfe, die man dem Plato gemacht hat, lassen sich unter drey Klassen bringen. Der erste und älteste Vorwurf ist dieser, er habe die Philosophie des Sokrates, theils durch Beimischung fremder unharmonischer Lehrsätze, theils durch Verbreitung von Zweifeln und von Ungewißheit über die einleuchtendsten Grundsätze der Moral verändert. Der zweyte Vorwurf betrift die Form seiner Dialogen, die verworren, verwickelt, weitschweifig und voller Wiederholungen seyn sollen; hieher gehört auch der Tadel über die Ungleichheit seiner Schreibart.

art. Endlich legt man ihm den Mißbrauch der Dialektik zur Last. Er läßt seinen Sokrates mehr spitzfindig als kräftig raisonniren. In der Auswahl seiner Beweise ist er nicht delikat genug, und in seinen Streitigkeiten mit den Sophisten öfters der ärgste Sophist. Gegenwärtige Abhandlung betrift nur den ersten Vorwurf.

Man muß hier bestimmen, was die Ideen sagen wollen, erhalten und verändern. Gesetzgeber und Philosophen haben sich mit dem gemeinen Besten beschäftiget. Jene haben sich nicht lange beym Beweis der Wahrheit und Nützlichkeit ihrer Verordnungen aufgehalten; sondern weil sie vorgaben, ihre Verordnungen von irgend einer Gottheit empfangen zu haben, so verboten sie zugleich unter Bedrohung der härtesten Strafen jede Aenderung an ihren Gesetzen.

Die Philosophen hingegen haben sich keines andern Mittels als der Ueberzeugung bedient. Nie haben sie verlangt, daß ihnen etwas auf ihr Wort geglaubt werde.

Worin wird also das eigentliche Erhalten, wenn von Materien der Philosophie die Rede ist, bestehen? Und weswegen verdient man den Namen Schüler, oder Sektator? Gewiß nicht deswegen, daß man die Lehren eines Lehrers mit einem heiligen Respekt ansieht, ohne es zu wagen, sie zu prüfen und ihren Grund zu untersuchen. Die wahren Weisen haben den Geist nie durch das Gewicht ihres Ansehns niederzudrücken gesucht. Wenn die, so sich an sie hielten, nach einer langen Untersu-

chung an ihre Grundsätze glaubten, daß sie diese Grundsätze annehmen, und ihrer Art zu philosophiren folgen müsten: so hiessen sie Sektatoren. Wenn sie hingegen in dieser Untersuchung Mängel und Lücken in dem System ihres Lehrers entdeckten; oder wenn eine besondere Stimmung des Geistes sie auf eine andere Art zu philosophiren führte: so bahnten sie sich neue Wege, und wurden selbst Sektenstifter. Also muß man auf zwey Stücke sehen, wenn man beurtheilen will, ob ein Philosoph die Lehren seines Lehrers beybehalten hat. Nämlich die Hauptgrundsätze des Systems, und die Art zu philosophiren.

Dieses auf den Plato und seine Vorwürfe angewandt, muß man zugestehn, daß er sehr oft seine eignen Ideen den Ideen seines Lehrers beygemischt hat. Es läßt sich auch nicht denken, daß er ein bloßes Echo von dem Sokrates hätte seyn können. Auch müste man die Freyheiten des Dialogs gar nicht kennen, wenn man daran Anstoß finden wolte. Besonders beym Plato, der ein Mann von vieler Einbildungkraft war, so gar daß er sich anfänglich der Dichtkunst widmen wolte, wenn er nicht daran verzweifelt wäre, daß er den Homer doch nie erreichen würde. Man kann daher fast immer sagen, Plato habe freilich die Lehren des Sokrates nicht auf die Weise erhalten, wie man die Vorschriften eines Gesetzgebers zu erhalten pflegt; er habe sie aber als philosophische Lehren sehr gut erhalten. Dieses schützt ihn wider jeden Vorwurf.

Allein

Allein man könnte sagen, Xenophon und das ganze Alterthum bezeugt es, daß sich Sokrates bloß mit der Moral beschäftiget habe. Nun aber findet man beym Plato eine durchgängige Mischung von Logik, Physik und Metaphysik. Antwort: Nur wenn man das Wort, Moral, in der weitläuftigen Bedeutung nimmt, kann dieses gesagt werden, für die Wissenschaft des Menschen, und für die Wissenschaft von den Mitteln seine Vernunft zu vervollkommenen. Alles zweckte fürwahr beym Sokrates dahin ab. Hierin hat ihn Plato vollkommen nachgeahmt. Wenn er gleich den ganzen Umfang der menschlichen Erkenntniß umfaßt: so hat er doch alle Theile so genau mit der Moral verbunden, daß man bey ihm nichts antrift, was nicht eine direkte und unmittelbare Beziehung auf diese Wissenschaft hätte. Das einzige Gespräch Timäus scheint vielleicht eine Ausnahme zu machen. Allein Sokrates spielt hier auch nur eine Nebenrolle ꝛc. Und wenn auch hier Dinge vorkommen, die dem Sokrates gar nicht zugehören, so muß man bedenken, daß Plato ihm diese Dinge auch nicht beyleget, sondern dem Timäus dem Pythagoräer.

Der zweyte Charakter betrift die Beybehaltung der philosophischen Lehrart. Um zu beurtheilen, ob Xenophon oder Plato dieser am mehresten treu geblieben, muß man die sokratische Methode selbst kennen, und um diese zu kennen, muß man die ganze Lage der Athenienser und der gleichzeitigen Philosophen kennen. Denn läßt sich leicht

darthun, daß Plato sich vorzüglich bemüht hat, ihn in allen Lagen und unter allen Gesichtspunkten darzustellen, ohne seine Augen je von seinem Muster abzuwenden. Nach dem Beyspiel seines Lehrers dogmatisirte er nie; er offenbarte seine Meinung in seinen Dialogen nicht. Wenn er selbst ein oder zweymal in denselben auftritt; so geschieht es doch bloß als ein stummer Akteur. Sokrates, der gewöhnlich die Hauptrolle hat, prüft, widerlegt, untersucht die Meinung anderer, ohne seine eigne zu offenbaren.

Plato besaß endlich die Kunst, seinen Schriften Leben mitzutheilen, im höchsten Grad. Er weiß über die trockensten Materien eine unversiegbare Quelle von Anmuth zu leiten. Er kann alle Arten von Beredsamkeit vereinigen, und zur simplen und naiven Grazie die stärksten und erhabensten Bilder zugesellen. Xenophon hingegen geht nie von einer angenehmen Simplicität aus; er erhebt sich nicht. Er sagt alles mit Grazie; aber er sagt alles in einem Tone. In Xenophons Schriften findet man freilich die grossen Grundsätze der sokratischen Moral; aber den Sokrates selbst sucht man in denselben vergebens. Nur im Plato allein lebt er, nur bey ihm regt sich der sokratische Geist, der uns rührt und hinreißt.

VIII.

Untersuchungen über den Plato. Zweyte Abhandlung. Vom Gebrauch, den Plato von den Fabeln gemacht hat. Vom Abbe Garnier. Aus dem Französischen.

Es

Es betrift dieſe Abhandlung eigentlich nur den Gebrauch, den Plato von den religiöſen Fabeln gemacht hat. Man hat dem Plato wegen dieſes Gebrauchs der religiöſen Fabeln Vorwürfe gemacht. Entweder hätte er gewollt, daß man das, was man von der Unterwelt erzählt, glaube; oder er hatte bloß die Abſicht, uns wie Kinder mit Fabeln zu unterhalten. Aber iſt ein ſolcher Zweck der ernſten Gröſſe eines Weltweiſen würdig?

Man muß beym Plato den Schriftſteller, den Philoſophen, und den Geſetzgeber unterſcheiden. Als Schriftſteller ſuchte er ſeinen Vortrag mit Fiktionen auszuſchmücken, die zur Aufheiterung des Verſtandes und zur Beluſtigung der Einbildungskraft dienen; das ſind die dichteriſchen Fabeln. Als Philoſoph muſte er bisweilen ſolche Materien abhandeln, die ſich ohnmöglich zur Gewißheit bringen laſſen. Er ließ ihnen den Schleier der Allegorie, unter welchen ſie von den älteſten Zeiten an eingehüllt waren. Dies nennt Hr. G. theologiſche Fabeln. Als Geſetzgeber endlich muſte er ſich nach der Faſſungskraft derer richten, die er unterweiſen wolte; er muſte ſeine Belehrungen nach ihrer Schwäche abmeſſen, und ſie ſogar bisweilen zu ihrem Vortheil hintergehn. Dies ſind die politiſchen Fabeln.

Plato glaubte die Herrſchaft der Philoſophie ſo viel als möglich zu erweitern, und deswegen gedachte er damit anzufangen, daß er ſie liebenswürdig vorſtelle, und ihr den ganzen Schmuck mitgebe, der ihr anſtehet. Die Fiktion iſt ohnſtreitig

eine der vornehmsten Ursachen, die uns bey der Lektür der alten Dichter ein so lebhaftes Vergnügen schafft. Da man anfieng prosaisch zu schreiben, suchte man sie daher in die Prose hineinzubringen, wie in der Rede des Prodikus beym Xenophon. Plato ist folglich nicht der erste, der Fabeln in die Prose gemischt hat, er hat aber auch alle Prosaisten hierin übertroffen. Seine Fiktionen sind nichts weniger als bloße unbedeutende Verzierungen, die etwa bloß um der Pracht und des Aufwands willen eingeschoben sind. Sie fliessen ungezwungen aus dem Gegenstande selbst, wenn der Geist nach einer langen und beschwerlichen Reise ausruhn will. In dem Stück hat Plato die Natur nachgeahmt, die uns das Vergnügen nur nach einer schweren Arbeit schmackhaft gemacht hat. Man müste nie über seine Bedürfnisse und über den Nutzen des zierlichen Vortrags nachgedacht haben, wenn man den Plato als Schriftsteller, wegen des Gebrauchs der blos poetischen Fabeln tadeln wolte.

Wie läßt er sich aber in Hinsicht der theologischen Fabel rechtfertigen?

Plato betrachtete die Philosophie nicht als eine Wissenschaft göttlicher und menschlicher Dinge nach ihren Ursachen; diese stolze Definition ist dem Geist der Bescheidenheit, der Prüfung und des Zweifels durchaus entgegengesetzt, der unsern Philosophen charakterisirt. Was für eine Idee hatte er denn von der Philosophie? Er sahe sie einzig und allein als die Kunst, die natürlichen

Seelen-

Seelenkräfte zu vervollkommnen, an. Eben deswegen hat Plato keine Vorschriften gegeben, weil sie gewöhnlich leer und unbrauchbar sind; eben deswegen erklärte er, er lehre nichts; und eben deswegen verheelte er gewöhnlich seine Meinung über die Materien, die er abhandelte. Wenn nun die übrigen Philosophen ihre Meinung über die Natur und ihre Principien vortrugen, so hielt er dieses alles für Fabeln. Er schmeichelte sich gar nicht, daß er in diesem Stücke scharfsichtiger und glücklicher seyn könne, als seine Vorgänger. Er gab sich mit der Physik bloß zum Zeitvertreib ab, oder auch wenn es sein Gegenstand schlechterdings erfoderte. Da erzählte er denn sein Mährchen, wie die übrigen, nur mit dem einigen Unterschied, daß die letztern sehr ernsthafte Sachen zu behaupten glaubten, wenn sie Abstraktionen, die bloß in ihrer Einbildungskraft existirten, zu physischen Principien machten; statt daß Plato die Fabeln, die er erzehlte, nur für das was sie wirklich waren ausgab. Er nahm sie theils aus dem System der alten Physiker, theils aus der alten Mythologie. Die theologischen Fabeln hatten bey ihm eine Art von Belehrung über solche Materien, über die man nicht gut raisonniren kann, zur Absicht.

Der Hauptzweck der politischen Fabeln ist das gemeine Beste. Sie sind um der Schwachen willen da, die man unterweisen will. Der Bliz, das Schild, der Tridens, die Furien ꝛc. sind lauter Schreckmittel, deren sich die Gesetzgeber sehr

geschickt zu bedienen wusten, um die Gottlosen im Zaum zu halten. Es ist die Meinung fast aller Alten; so heilig die Wahrheit, so unverletzbar ihre Gesetze sind, so glaubte man doch, daß die Wahrheit in vielen Fällen das Kleid der Lügen anziehen müsse. So wie der Arzt Gift gebraucht, wenn andere Mittel nicht mehr anschlagen wollen. Aber dieses Verfahren ist gefährlich, es darf einzig und allein nur geschickten Männern gestattet werden.

Plato schränkt dieses Mittel einzig und allein auf den Gesetzgeber und auf die höchste Obrigkeit ein, und verbietet es den Dichtern durchaus.

Die grosse Schwierigkeit liegt vielleicht nicht in der Erfindung nützlicher Fabeln, noch in der Kunst sie eindringend vorzutragen; sondern das Meisterstück der Politik und des Gesetzgebers besteht darin, daß er aus den Fabeln ansehnliche Vortheile ziehet, ohne die Unbequemlichkeit derselben wahrzunehmen. Nichts ist gewisser, als daß ein Staat, eine Regierungsform, so vollkommen sie auch seyn mögen, wenn sie bloß auf Fabeln gegründet sind, sich nur so lange erhalten können, als die Fabeln Kredit und Auctorität haben. Der Urheber einer solchen Gesetzgebung muß demnach alles anwenden, um sein Volk in der Unwissenheit und Blödsinnigkeit zu erhalten, in der er es findet. Er muß aller Aufklärung und Vernunft sorgfältig den Zugang verschliessen, Wissenschafft verbannen, Reisen und Handel mit Ausländern verbieten.

Aber Plato gründete das Gebäude seiner Gesetzgebung nicht auf ein so hinfälliges Fundament,

als

als die Fabeln sind; sondern auf die gesundesten Maximen der Philosophie und Vernunft. Die Fabeln gebrauchte er nur als Zugabe, um die Vernunft zu unterstützen, nicht um sie zu stürzen. Mit klugen Männern raisonnirte er; den Pöbel überredete er, und den Kindern erzählte er Mährchen. Mit den erstern untersuchte er z. B. die Idee von Tugend, und er beweist ihnen, daß sie weiter nichts als die Gesundheit und Schönheit der Seele sey, und daß sie folglich schon um ihrer selbst willen, unabhängig von ihren Folgen, geschätzt zu werden verdiene. Den zweyten zeigte er, was sie von den Menschen und von den Göttern zu hoffen oder zu fürchten haben, wenn sie den Pfad des Lasters verlassen, oder auf ihm fortwandeln. Den Kindern endlich erzählte er das Mährchen von der Unterwelt; er lehrte sie die Belohnung der Frommen auf den Elisäischen Feldern, und die Strafen der Gottlosen im Tartarus kennen. Weit entfernt daß er von der Aufklärung und Philosophie etwas nachtheiliges befürchte, verlangt er vielmehr zur vesten Gründung seines Staats, daß sich jeder Bürger bemühen möge, die weise Einrichtung desselben immer besser kennen zu lernen, damit er durch eine grössere Menge von Motiven an denselben geknüpft werden möge.

IX.

Grundkenntnisse vom Menschen und einigen zu seiner frühen Ausbildung gehörigen Wissenschaften von J. H. Voigt, Prof. an der herzoglichen Landesschule zu Gotha. 326 S. 8. Gotha bey Ettinger. 1780.

Der Plan des Verfassers ist folgender. Er handelt I. von der Kenntniß des Menschen im natürlichen Zustande, und zwar erstlich von der Kenntniß des Leibes, Zweytens von der Kenntniß der Seele. Ihr Daseyn und Unsterblichkeit beweisen ihre Wirkungen und die göttliche Offenbarung, letztere könnte man aus ihrer Einfachheit ableiten —. Ihre Fähigkeiten und Vermögen, Triebe, Unterschied von den Thieren, Abstammung, Aufenthalt, Nahrung. II. Kenntniß des Menschen im ausgebildeten Zustande. Die Vernunftlehre lehrt ihn richtig urtheilen und schliessen, die Moral, das Recht der Natur, die Politik und Haushaltungskunst beschäftiget sich mit Verbesserung seines Willens. Die Offenbarung vollendet das, wo jene Wissenschaften stehen bleiben. Die Aesthetik bildet seinen Geschmack. Schöne Künste und Wissenschaften. Gelehrsamkeiten und Gelehrtenabtheilung. Mechanische Künste. Handwerke. Kaufmannschaft. Ackerbau und Landwirthschaft. III. Kenntniß des Menschen im gesellschaftlichen Zustande.

Von

Von Staats- und Regiments-, Polizey-, weltlicher, geistlicher und militär-Verfassung u. s. w. IV. Kenntniß der unvernünftigen Thiere. Insekten, Würmer. V. Kenntniß der Pflanzen. VI. Kenntniß der Mineralien. VII. Kenntniß der nöthigsten Wahrheiten aus der Rechenkunst. VIII. Kenntniß der vornehmsten Wahrheiten aus der Naturlehre und Physik. Hier ist die Absicht des Verfassers, bloß das Gemeinste und Unentbehrlichste kennen zu lernen, was man von der Natur durch Erfahrung und Vernunft entdeckt hat. Die Art und Weise, wie solches geschehen, und die Anleitung, wie man mehreres herausbringen müsse, gehören zu einer ausführlichern Naturlehre. Es wird hier gehandelt, nachdem die Begriffe von Materie, Figur, Fühlbarkeit, Theilbarkeit u. s. w. vorausgeschickt worden sind, von der Bewegung und den verschiedenen Kräften der Körper. Von anziehenden und zurückstoßenden Kräften, Schwere, Statik und Mechanik. Hydrostatik. Beschaffenheit der Luft und Gleichgewicht derselben mit andern Körpern. Anziehende Kraft der Lichtmaterie. Katoptrik. Dioptrik. Feuer, Wärme und Kälte. Elektrische und magnetische Erscheinungen. Naturerscheinungen im Großen, Durchmesser der Erde, das veste Land und das Wasser. Ebenen und Berge. Meer, See, Flüsse, Ströme, Sümpfe, Quellen u. s. w. Sonne, Mond und Sterne.

Da der Verfasser uns in einer Vorrede von der Absicht dieses Buchs nicht unterrichtet hat, so ist es schwer

von

von seinem Werthe zu urtheilen; denn nicht durch die Abhandlung oder die vorgetragnen Materien kann derselbe bestimmt werden, dies ist bloße Kompilation, die auch der Verfasser weiter vor nichts ausgeben wird, die aber ihren Nutzen haben kann, wenn man einen bestimmten Endzweck dabey sich vorgesetzt hat. Viele Dinge haben uns überdies noch zu schwer geschienen, als daß bey jungen Leuten auf Schulen davon Gebrauch gemacht werden könnte, wenn man nicht dabey auf den besondern Unterricht rechnen will. Wir begnügen uns daher blos die Rubriken der vorgetragnen Materien angezeigt zu haben, damit der Leser von dem Titel des Buches urtheilen könne. Der Vortrag ist durchaus aphoristisch.

X.

Ueber Verdienst und Tugend, ein Versuch von Shaftesbury. Neu bearbeitet und erleutert von Herrn Diderot. Aus dem Französischen übersetzt.

Leipzig in der Dykischen Buchhandlung. 1780.

In so fern Shaftesbury und besonders dieser Versuch so beschaffen ist, daß ihn auch Dilettanten in der Philosophie mit Vergnügen lesen, mag es hingehen, daß man ihn nach der Ausgabe des Diderot von neuem ins Deutsche gedolmetscht hat; sonst haben wir schon Uebersetzungen aus der Originalsprache, und die franzö-

französische Uebersetzung war auch schon hinreichend für solche die das Englische nicht verstehen.

Wir wollen bey dieser Gelegenheit unsere Leser an das System dieses Philosophen und an seine Lehrsätze in der Sittenlehre erinnern, und hernach die Erläuterungen des Hn. Diderot bemerken.

Worin besteht die Tugend? und was hat die Religion für Einfluß auf dieselbe? Dies sind die zwo wichtigen Fragen, worauf bey diesem Weltweisen alles ankömmt. Wir wollen sehen, wie er zur Auflösung derselben gelangt.

Kein Ding in der Welt ist gänzlich isolirt, alles hängt zusammen unter sich und mit dem Universum. Daher ist auch nichts ohne alle Bedürfniß, immer und überall sind wechselsweise Beziehungen und Verbindungen, daher entstehen grössere oder kleinere Systeme und Gemeinschaften, welche sich endlich in das allgemeine System des Ganzen verliehren. Wegen dieser Verknüpfung können die Wesen, die sich hierinne befinden, so wol für sich, als auch in dieser Verbindung, andern zum Nutzen oder Schaden gereichen. Ganz durchaus böse Wesen giebt es nicht, das wäre ein Fehler in der Schöpfung. Aber beziehungsweise können die Geschöpfe gut oder bös seyn, je nachdem sie zum Besten oder zum Schaden anderer würken. Eine Neigung ist für sich betrachtet gut, wenn sie das Beste der Gattung, mit welchem sie in Verknüpfung steht, zur Absicht hat; geht sie auf den Schaden der Gattung, so ist sie bös; sie ist weder gut noch bös, wenn sie sich nicht auf andere Wesen, sondern auf uns selbst bezieht.

bezieht. Das erste sind nach Shaftesbury natürliche Neigungen, das andere unnatürliche, und das letztere Privatneigungen, Selbstneigungen (Self-affections). Die letzten können gut oder böse werden, je nachdem sie den geselligen Neigungen widersprechen oder nicht. Ein Mensch, der bey seinen Neigungen blos seinen eignen Vortheil vor Augen hat, ist kein gutes Naturell (Temper) und wenn auch zufälliger Weise für andere noch so viel gutes, das er aber nicht abzweckte, daher folgen solte. Eine wahrhaft gute Gemüthsart besteht in einer herrschenden Neigung zum Besten anderer Menschen. Aber dies muß der Mensch wissen, und weiß es auch wirklich, wenn seine Neigungen gut oder bös sind. Er nimmt die Harmonie oder Disharmonie, die Regelmässigkeit oder Unregelmässigkeit seiner Neigungen augenblicklich wahr, und kann dabey nicht unempfindlich bleiben. Jene erfüllen ihn mit Lust; diese mit Unlust. Er hat für diese Gegenstände seinen Sinn. Diese Wahrnehmung, dieses Gefühl der Uebereinstimmung der Neigungen gegen das allgemeine Wohl, dieß macht eigentlich den Menschen tugendhaft. Es beruhet die Tugend auf einer moralischen Empfindung, sie ist eine herrschende habituelle Empfindung der Ordnung und Unordnung, der Regelmässigkeit und Unregelmäßigkeit in den Neigungen. In dem Fall allein, sagt Shaftesbury, nennen wir ein Wesen rechtschaffen und tugendhaft, wenn es den Begriff von einem allgemeinen Besten haben kann, und wenn es einer Betrachtung und Wissenschaft des sittlichen Guten und Bösen, des Bewunderns- und Tadelnswürdigen, des Rechts oder Unrechts fähig ist.

Hier-

Hieraus erhellet zugleich, wie das Laster entsteht. Entweder man verliehrt schlechthin diese natürliche Empfindung von Recht und Unrecht; oder man fühlt etwas als gut und böse, das es nicht ist, oder die richtige moralische Empfindung wird von andern Neigungen unterdrückt; auf solche Art entsteht das Laster. Was demnach diese moralische Empfindung unterhält, für Unrichtigkeiten bewahret, das ist ein Mittel zur Tugend. Durch Uebung kann die moralische Empfindung unterhalten, und durch Mangel derselben verlohren werden, wie jede andere Fertigkeit.

Betrachtet man diesen Punkt in Absicht auf die Religion, so erhellet einmal, daß die Gottesleugnung an und für sich die moralischen Empfindungen nicht richtiger oder unrichtiger macht. Sie läßt die Dinge wie sie sind, und verbindet an und für sich mit keiner schändlichen That die Vorstellung des Edeln und Guten. Aber zweytens, mit dem Glauben an eine Gottheit hat es eine andere Bewandniß. Ein Volk, welches eine Gottheit anbetet, deren Eigenschaften böse sind, bey einem solchen ist die Verderbung und Verkehrung des Gefühls von Recht und Unrecht unausbleiblich. Rachgier, Tyranney, Wollust und alle Laster, die man bey einem solchen falschen Gott antrift, wird man alsdann liebgewinnen. Aberglaube und falsche Religion sind also der Tugend zuwider.

Derjenige hingegen, der einen wahren Gott glaubt, einen Gott, der lauter Wahrheit, Recht und Güte ist, muß Wahrheit, Recht und Güte lieben. Er muß begierig werden, dem Fürbilde der unendlichen Güte in seiner Maaße nachzuahmen und ähnlich zu

wer-

werden. Hierzu noch die Gegenwart des höchsten Wesens genommen, welches alle Dinge nach ihrem Werthe, und die moralischen Geschöpfe nach der Richtigkeit ihrer Neigungen schätzt, welches uns ganz siehet, von unsern offenbaresten Thaten an bis auf die innersten Regungen der Seele. Eine solche Ueberzeugung muß auf das Gemüth unendlich vortheilhafte Wirkungen haben.

Insbesondere aber sieht man auf die zukünftigen Belohnungen und Strafen nach diesem Leben, wenn man von dem Einfluß der Religion auf Tugend spricht. Furcht und Hoffnung sind weder selbst gute und edle Neigungen, noch auch vermögend dergleichen zu erwecken. Ihr Zweck ist augenscheinlich der Privatvortheil. Man hört dabey auf, das Gute zu lieben, weil es gut, und Gott, weil er gut ist. Die gröste Selbstverleugnung ist alsdenn nur ein Tausch, man wendet kleine Summen auf, um dreymal mehr zu gewinnen. Eine Sorge für die Seele, die mit dem Wucher so viel Aehnlichkeit hat, macht der Tugend wenig Ehre.

Sonst aber kann der Glaube an ein zukünftiges Leben, allerdings wahren Nutzen haben. Die Tugend bekommt dadurch wider die Leidenschaften einen nachdrücklichen Beystand; schädliche Meinungen verliehren ihre Kraft. Es wird uns bey der zu erwartenden Vergeltung die Tugend in der augenscheinlichen Vereinigung mit unserm eignen Besten vorgestellt. Der ist weise, der diesen Bewegungsgrund so zu brauchen weiß, daß er seine Seele dabey nicht durch eingeschränkten Eigennutz erniedriget.

Der

Der Atheist hebt zwar die Empfindung von Recht und Unrecht nicht unmittelbar auf; aber es findet bey ihm nicht so viel Aufmunterung und Belebung dieser Empfindung statt. Die Welt kann ihn plagen, sie kann ihn aber nicht wieder durch den Anblick einer weisen Einrichtung beruhigen. Er ist unzähligen Beschwerlichkeiten unterworfen, und darf sich doch mit keiner Fürsehung trösten.

Es ist also nun keine Frage mehr, daß die Hochachtung der Gottseligkeit, eine Probe von der guten Vernunft eines Menschen sey.

Die andre Hauptabtheilung der Sittenlehre des Shaftesbury untersucht die innern Bewegungsgründe der Tugend und zeigt die eigenthümlichen Vortheile derselben.

Der Seele ist nie anders wohl, als wenn das Gleichgewicht und das Verhältniß ihrer Neigungen unter einander richtig ist. Man ist eigentlich lasterhaft, wenn entweder die natürlichen liebreichen Neigungen zu schwach, oder die Selbstneigungen zu stark, oder auch unnatürliche Neigungen vorhanden sind. Daraus wird offenbar, wie sich Tugend und Glückseligkeit, Laster und Unglückseligkeit gegen einander verhalten. Die natürlichen Neigungen, Liebe, Güte und Wohlgewogenheit machen den Menschen glücklich; denn sie führen das Vergnügen des Geistes mit sich, welches alles andere übertrift, alle Widerwärtigkeiten und alle Leiden. Die Folgen dieser natürlichen Neigungen sind nicht weniger mit Vergnügen vergesellschaftet. Die Freude unserer Nebengeschöpfe wird unsere eigne, und in dem Maaß, wie unsere Freund-

schaft gegen das menschliche Geschlecht sich ausbreitet, vermehret sich auch unsere Lust und Glückseligkeit. Dabey sind wir auch unserer selbst bewust, daß wir die Liebe und Zuneigung anderer verdienen; eine Vorstellung, die den Geist ganz besonders vergnügen muß. Der genießt sie aber völlig rein, der es mit dem menschlichen Geschlecht recht redlich meinet.

Ferner in einer solchen Gemüthsfassung werden wir von keinen unruhigen Leidenschaften beunruhiget, und wir können uns selbst ohne Scheu ansehn und billigen; ohne diese Stücke ist kein Vergnügen und keine wahre Glückseligkeit möglich. Vergebens schmeicheln wir uns mit dem Lobe der Grossen, vergeblich trösten wir uns mit dem Beyfall der Gottheit, wenn dieser Beyfall nicht bey uns den vergnügenden Anblick unserer innerlichen Ordnung und Richtigkeit zum Grunde setzt. Man kann also keine Lust des Geistes nennen, welche nicht von der Tugend entweder ganz oder meistentheils abhange.

Selbst die sinnlichen Ergötzungen haben einen grossen Theil ihres Werths aus jener Quelle, ohne sie werden sie abgeschmackt, langweilig und eckelhaft. Daher Ueberdruß und Unmuth.

Dies ist aber von den allzuheftigen Selbstneigungen nicht zu erwarten. Unser Vergnügen und unsere Glückseligkeit wird gestöhrt, wenn wir zu stark nach unserm eignen Vortheil trachten. Die Liebe zum Leben macht uns elend, wenn dieses Leben selbst voller Elend ist. Die Selbstsucht macht uns über dies noch in unsern eigenen Augen verächtlich. Unsere Seele ist nur in so weit groß, als sie sich mit ihren Neigungen

gen über das menschliche Geschlecht, über die Welt ausbreitet. Wie klein, wie nichtswürdig wird sie, wenn sie sich in die engen Schranken des bloßen Eigennutzes zusammenzieht! Kann uns ein solcher Anblick unser selbst vergnügen?

Endlich giebt es noch ganz unnatürliche Neigungen, die weder das allgemeine, noch das eigne Beste zum Zweck haben, und deren Empfindung uns elend macht. Grausamkeit, Bosheit, Neid, Menschenhaß u. s. w. sind diese Furien. Der Zustand muß entsetzlich seyn, wenn ein Mensch gleichsam mit der ganzen Natur in Feindschaft steht, dem nichts ausser ihm gefällt, noch mit einer liebreichen Neigung erfüllt.

Aus diesen Folgen der Tugend und des Lasters fließt die Gewißheit der Sittenlehre. Wenn auch alles zweifelhaft ist; wenn sich auch alle Dinge ausser uns anders befinden, als wir sie kennen, so ist doch unsere Seele, so sind doch unsere Neigungen so, wie wir sie fühlen. Hier giebt es eine Ordnung und Unordnung, über welche all unser Witz, alle unsere Zweifelhaftigkeit nichts vermag. Wir empfinden uns wie wir sind, gut oder böse, wir mögen wollen oder nicht.

Dieses sind die Nerven der Sittenlehre des Shaftesbury; sie sind bekannt genug; aber ich wolte sie bey Gelegenheit manchen Lesern wieder erinnerlich machen.

Was nun die Anmerkungen des Hrn. Diderot betrift, so sind es Anmerkungen eines Franzosen über einen Engländer. Mir kommen sie vor, als wenn einer während der Lesung eines Buchs, das was ihm

eben dabey einfällt, auf den Rand hinwirft. „Bey „diesem Worte fällt mir ein„ u. s. w. Wenige gehen auf den Geist des Systems, die mehresten erläutern Worte. Vielleicht aber könten sie einer gewissen Gattung von Lesern gefallen; hier sind also ein paar Proben.

Wenn Shaftesbury sagt: „in der Welt ist alles „verbunden;„ so merkt Diderot bey diesen Worten folgendes an. „Diese Wahrheit war einer der ersten Schritte der Philosophie, und ein Riesenschritt. Ac mihi quidem veteres illi majus quiddam animo complexi, multo plus etiam vidisse videntur, quam quantum nostrorum acies intueri potest; qui omnia haec, quae supra et subter, vnum esse et vna vi atque vna consensione naturae constricta esse dixerunt. Nullum est enim genus rerum, aut quo caetera si careant, vim suam atque aeternitatem conseruare possint. Cic. L. III. de orat. Alle Entdeckungen der neuern Philosophen vereinigen sich, denselben Satz zu bestätigen. Alle Urheber der Systeme, selbst den Epikur nicht ausgenommen, setzen ihn voraus, wenn sie die Welt als eine Maschine betrachten, deren Zusammensetzung sie zu erklären, und derer geheime Triebfedern sie zu entwickeln hätten. Je weiter man in die Natur eindringt, desto mehr Verbindung wird man gewahr, es fehlt uns nichts, als eine der Menge der Theile und der Grösse des Ganzen gemäße Einsicht und Erfahrung, um zu einem vollständigen Beweise dieses Satzes zu gelangen; da aber das Ganze unermeßlich, da die Anzahl der Theile unendlich ist, dürfen wir uns wundern, wenn uns diese Verbindung oft entwischt? Was für Grund hat man, daraus zu schliessen, daß sie nicht vorhanden sey? Ich

sehe

sehe nicht ein, wie dies und jenes, der und jener Gattung nachtheilige Phänomen vermöge der allgemeinen Ordnung der Dinge einer andern Gattung vortheilhaft seyn sollte; folglich ist die allgemeine Ordnung eine Chimäre — so schliessen die, welche die Einrichtung der Natur tadeln. Hier ist nun auch die Antwort. Das Raisonnement derer die sie vertheidigen. Ich bin im Stande zu beweisen, daß in tausend Fällen das, was für die eine Klasse böse ist, durch eine wundervolle Wirkung der allgemeinen Ordnung, für eine andere gut wird. Habe ich also dieselbe offenbare Gewißheit nicht in Ansehung ähnlicher Phänomene, so ist das kein Beweis für den Mangel der Ordnung, sondern blos für die Schwäche meiner Einsichten, folglich ist die allgemeine Ordnung der Dinge darum nicht minder gegründet und vollkommen. Die Vermuthung der letztern ist so billig, und der Schluß, den die erstern aus ihrer Ungewißheit ziehen, so kühn, daß man wol nicht zweifeln kan, welche Partey man ergreifen soll.„

Dies war noch eine von den erheblichsten Anmerkungen.

Da, wo Shaftesbury von der Macht der geselligen Neigungen redet, und den, welcher der Gesellschaft der Menschen abschwöret, entweder für krank, finster oder traurig erklärt, kommt er unter andern auch auf solche Personen, deren Stand sie über den gewöhnlichen Umgang mit Menschen hinaus hebt, und die es zu Erhaltung ihres Ansehens nöthig finden, sich nur selten von ihnen sehen zu lassen und ihre Ehrenbezeugungen nur in einer weiten Entfernung vom Throne

anzunehmen. Der Zwang, sagt er, den sie sich durch diese Entfernung anthun, „wird ihnen lästig.„ Darüber commentirt nun Hr. D. so:

„Die orientalischen Monarchen bleiben in dem Innersten ihres Serails eingeschlossen, oder wenn sie sich ja einmal ihren Unterthanen zeigen, so geschieht es mit einem Gefolge und einem Aufzuge, der Schrecken einprägt. Wem schenken sie aber in Wollüsten versunken ihr Vertrauen? Einem elenden Verschnittenen, dem Diener ihrer Lüste, einem niederträchtigen Schmeichler, einem gemeinen Bedienten, den die Niedrigkeit seiner Herkunft oder seines Amts von allem feinerem Gefühle frey spricht. Es ist keine Seltenheit, zu sehen, daß ein Sklave des Serails von Ehrenamte zu Ehrenamte bis zum Posten eines Veziers steigt, die Geissel der Völker wird, und auf eine tragische Art sein Leben in den zu Konstantinopel so gewöhnlichen Unruhen einbüßt.„ —

An das letzte hatte Shaftesbury gewiß nicht gedacht, wiewol einem das erste, nämlich die Art der Zurückhaltung der orientalischen Monarchen, beym ersten Anblick einfallen muß. Die Anmerkungen möchten vielleicht gut seyn, wenn sie nicht vom Hrn. Diderot wären, bey dem die Prätension nicht zu groß war, daß er für den Shaftesbury das seyn möchte, was Garve für Ferguson ist, besonders da auf dem Titel stund: „neu bearbeitet und erläutert.„

XI.

Naturrecht des einzelnen Menschen, der Gesellschaften und der Völker, von D. Ludwig Julius Friedrich Höpfner, Lehrer der Rechte. Giessen bey Johann Christian Krieger dem jüngern. 1780. 240 S. nebst 14 S. Vorrede und historischer Einleitung. in 8.

Der Hr. Verfasser lehrte vormals das Naturrecht nach dem Achenwall; da aber manche Begriffe fehlten, die seiner Ueberzeugung nach nicht fehlen sollten, in manchen wichtigen Materien er weder die Sätze, noch die Ideenstellung billigen konnte, überdies es für den Zweck und die Fähigkeit eines grossen Theils der Zuhörer zu weitläuftig und dunkel befand, so wurde er dadurch bewogen, dieses Lehrbuch zu verfertigen. Er giebt zu, daß es an manchen Orten nur Auszug aus dem Achenwallischen Lehrbuch sey, und daß er den Plan fast ganz beibehalten habe; wie viel Vorzüge es aber für jenem hat, nicht allein weil es weit kürzer und mithin als ein Lehrbuch weit bequemer ist, sondern auch in Absicht der Deutlichkeit und Litteratur, sowohl im Ganzen, als auch besonders in einzelnen Materien, wird ein jeder durch Vergleichung beider Bücher mit einander am besten ersehen können. Uebrigens schränket er sich auch blos auf das natürliche Zwangsrecht ein, wovon er §. 33.

sagt, daß er hinlängliche Gründe zu haben geglaubt habe, hierinnen Succoven, Baumgarten, Köhlern und Achenwall zu folgen. Der Plan, nach welchem er das natürliche Recht abhandelt, ist folgender: In den Vorbereitungssätzen wird von den freyen Handlungen, der Verbindlichkeit und den Naturgesetzen überhaupt gehandelt. Im ersten Buch wird das aussergesellschaftliche Recht vorgetragen, und zwar im ersten Abschnitt die angebohrnen Rechte der Menschheit; im zweyten aber die hypothetischen Rechte in folgender Ordnung; I. Cap. Vom Eigenthum, dessen Erwerbung, Würkungen und Gattungen. II. Cap. Von den Verträgen. III. Cap. Von der Bestärkung der Verträge. IV. Cap. Von der Erbfolge. V. Cap. Von der Verjährung. VI. Cap. Wie die erworbenen Rechte zu Grunde gehen. VII. Cap. Von dem Recht bey entstandenen Streitigkeiten. Das zweyte Buch beschäftiget sich mit dem Gesellschaftsrecht. I. Cap. Von den Gesellschaften überhaupt. II. Cap. Von der Ehe. III. Cap. Von der Gesellschaft der Eltern und Kinder. IV. Cap. Von der Gesellschaft zwischen Herrn und Bedienten. V. Cap. Von der bürgerlichen Gesellschaft oder dem Staate; und dieses Capitel hat 2. Abschnitte. I. Abschnitt: Von den Staaten und ihren Rechten überhaupt. II. Abschn. Von den einzelnen Regierungsformen. Zuletzt folgt denn das Völkerrecht.

Da dieses Buch blos Compendium ist, und noch dazu mit Gedrungenheit geschrieben, so ist leicht zu erachten, daß wir keinen ordentlichen Auszug liefern können; wir wollen also nur einige Sätze auszeich-

zeichnen. §. 20. heist es: Schmauß in seiner Vorstellung des wahren Begrifs von einem Rechte der Natur, und in seinem neuen Systema des Rechts der Natur, will nur das angebohrne Naturrecht für wahres Naturrecht gelten lassen. Die angebohrnen Empfindungen und Triebe allein soll man enunciiren und sich aller allgemeinen Urtheile und Raisonnements enthalten. Sobald man raisonnirt, sagt er, bekommt man kein jus naturae, sondern eine jurisprudentiam humanam universalem. Aber ist eine solche Wissenschaft nicht vorzüglicher, nützlicher und überzeugender, als ein nach Schmaußischen Ideen eingerichtetes Naturrecht? Und warum soll diese Wissenschaft den Namen Naturrecht nicht mehr führen, in dessen vieljährigem Besitze sie ist? Da hier aber nicht die Frage ist: welche Wissenschaft ist nützlicher, vorzüglicher? sondern überhaupt, ob Schmaußens Unterschied und Meynung gegründet ist; so wird auch dessen Meynung durch das Gesagte nicht entkräftet. Was den vieljährigen Besitz anbetrift, so kann ja dieses ohnmöglich einen Beweis für die Richtigkeit und Wahrheit einer Lehre abgeben; ja müßte man allezeit bey dem stehen bleiben, was lange üblich, so hätte man auch nicht die Pflichten gegen Gott, sich selbst und die Liebespflichten aus dem Naturrechte verweisen dürfen, sie führten auch diesen Namen, und waren auch in dem Besitz, in demselben mit abgehandelt zu werden. Nach §. 28. wird die innere Verbindlichkeit bestimmt, daß sie aus Furcht vor göttlichen Strafen entstehe. Nehmen wir diesen Begrif an, so ist dieser Unterschied nicht allgemein, indem die innere Verbindlich-

keit bey denen, welche keine göttliche Strafen annehmen, allezeit wegfallen muß. Innere Verbindlichkeit gründet sich vielmehr auf eines jeden sein moralisches Gefühl, welches ihm, wenn er sie befolget, mit Beifall und innerer Zufriedenheit belohnt; im entgegengesetzten Fall aber Misfallen an sich selbst erweckt. Ja selbst bey andern erwerben wir uns dadurch Lob oder Tadel; daß sie aber bey diesem Tadel müssen stehen bleiben und uns nicht eigentlich strafen können, dadurch unterscheidet sie sich von der äusserlichen. Die Begriffe von titulo und modo adquirendi sind zwar etwas anders bestimmt im §. 46, als im römischen Rechte, wir wünschten es aber gar weg; es kann gewiß die Lehre von der Erwerbung des Eigenthums sowohl durch ursprüngliche als auch abgeleitete Mittel im Naturrecht ohne diese Terminologien erkläret werden, und wir finden auch nicht, daß der Verfasser in der Folge davon Gebrauch gemacht hätte. Daß auch der ehrliche Besitzer verbunden sey, dem Eigenthümer die Sache auszuantworten, glaubt der Verfasser §. 53, lasse sich nicht erweisen. Sollte denn der Beweis nicht hinreichend seyn, daß, da sich das Recht des ehrlichen Besitzers blos auf justam ignorantiam gründet, es auch wegfallen muß, sobald dessen Grund wegfällt. Meldet sich aber der wahre Eigenthümer und beweist sein Eigenthum, wie kann alsdenn der ehrliche Besitzer wohl noch justam ignorantiam vorschützen? Der Satz im §. 54, daß, wenn eines andern Sache mit der meinigen vereiniget wird, und eine Trennung ohnmöglich, derjenige sein Eigenthum verliehren soll, welcher an der Vereinigung schuld ist, versteht sich

wohl

wohl unter der Einschränkung, daß der andere ihm die Sache vergütet.

Im §. 63. wird der Vertrag definirt, daß es ein acceptirtes Versprechen sey. Hierwider macht sich der Verfasser in der ersten Note einen Einwurf, wenn er nehmlich sagt: Aber ist diese Erklärung des Vertrags nicht zu enge? Paßt sie auch auf Verträge, wo der eine Theil dem andern etwas sogleich ohne vorhergehendes Versprechen leistet? Achenwall I. N. Lib. I. Sect. II. §. 171. leugnet dieß, aber ohne Grund. Denn auch hier ist ein verstecktes Versprechen, daß ich dem andern die Sache lassen will. Wir haben nicht finden können, daß Achenwall würklich dieses am angeführten Orte leugne; er sagt ja selbst: omnis promissio acceptata involvit pactum, erfordert aber keinesweges daß dieses Versprechen allezeit müsse ausdrücklich vorhergegangen seyn. Er sagt zwar, promissio sey voluntatis declaratio sufficiens, qua quis sese alteri obligare intendit; vermöge des §. 176. kann aber diese hinlängliche Erklärung sowohl ausdrücklich als stillschweigend geschehen. Ein Vertrag, welcher durch Betrug eines Dritten veranlaßt wird, ist nicht ungültig, §. 77. Wie aber, wenn der eine Paciscent um den Betrug des dritten wüste? sollte er auch alsdenn noch gültig seyn? Eben dieses muß auch bey dem §. 78, wenn die Furcht vor einem Dritten den Vertrag veranlaßt hat, bemerket werden. Die Schenkung auf den Todesfall ist wiederruflich, denn der Schenkende behält sich dieses Recht vor, §. 87. Dieses ist freylich allezeit richtig, sobald man den im römischen Recht vorkommenden Begriff annimmt,

denn

denn alsdenn folgt es aus dem Begriff. Verstehet man aber unter der Schenkung auf den Todesfall einen unentgeltlichen Erbvertrag, so folgt es nicht, daß der Schenkende sich allezeit das Recht, zu wiederrufen, müsse vorbehalten haben, und also auch nicht, daß eine dergleichen Schenkung allezeit müsse wiederruflich seyn. Man nennt zwar einen solchen unentgeltlichen und unwiederruflichen Erbvertrag nicht mehr Donat. mortis causa, sondern Donat. in eventum mortis, warum hat man aber hier eine andere Benennung angenommen? ist es nicht etwa deswegen geschehen, um dem aus dem römischen Recht einmal hergenommenen Begriff treu zu bleiben? Auch nach dem Naturrechte muß der Erbe die Schulden, wenn sie das Vermögen übersteigen, bezahlen. Er hat sich dazu verbindlich gemacht, indem er sich ohne Einschränkung für den Erben erkläret, §. 113. Dieses scheint uns petitio principii zu seyn; indem der Verfasser den Grund der Verbindlichkeit daraus hernimmt, weil er sich für den Erben erkläret, und dieses, daß der Erbe alle Schulden bezahlen müsse, eben bewiesen werden solte. Der Strafkrieg, welcher geführt wird, um ein Volk, das in Sünden und Lastern lebt, zu bessern, ist unerlaubt, §. 131. Der Zweck der Ehe, nicht aber immer der Zweck der Personen, welche heurathen, ist Erzeugung und Erziehung der Kinder, §. 152. Richtig heißt es §. 153, daß der Streit, ob das Naturrecht den Concubinat verbiete, Wortstreit sey.

Daß es nach dem Naturrecht verbotene Grade gebe, läßt sich nicht behaupten, §. 157. Der Grund

von

von der Gewalt der Eltern über die Kinder, ist Erziehungspflicht; und daher haben beyde Eltern diese Gewalt, nicht die Mutter allein, wie Hobbes und Leyser glauben; auch nicht der Vater den gröſten Theil derſelben, wie Grotius und Pufendorf wollen, §. 160. Durch einen Vertrag kann man ſich in die Sklaverey begeben; aber die erzwungene Sklaverey nimmt das Naturrecht nicht an. Weder der Glaubiger iſt befugt den Schuldner, noch der Sieger den Beſiegten zum Sklaven zu machen, §. 167. Wenn aber der Glaubiger auf keine andere Art zu ſeiner Befriedigung gelangen könnte, als wenn ihm der Schuldner alle phyſiſch und moraliſch mögliche Dienſte leiſtete; ſolte er alsdenn nicht das Recht haben, ihn hierzu ſo lange, bis die Schuld abgetragen, zu zwingen? iſt aber derjenige nicht ein Sklave, der unter des andern ganz unumſchränkter Oberherrſchaft ſteht, und ihm alſo in allen ſeinen Handlungen unterworfen iſt? Der Verfaſſer ſetzt ſelbſt §. 143. den Begriff von einem Sklaven auf dieſe Art feſt. Da ferner der Beleidigte gegen den Beleidiger ſo viele und groſſe Zwangsmittel zu gebrauchen befugt iſt, als nöthig ſind ihm Entſchädigung und Sicherheit zu verſchaffen, kurz das Recht des Beleidigten gegen den Beleidiger in abſtracto betrachtet, ein unendliches Recht iſt, welches der Verfaſſer §. 128. ebenfalls anerkennt; folgt denn aus dieſem Rechte nicht, daß er ihn auch zu ſeiner jetzigen oder künftigen Sicherheit ſeiner völligen natürlichen Freyheit berauben und ſich zu deſſen unumſchränktem Oberherrn machen könne?

Zur Errichtung eines Staates erfordert der Verfasser §. 175. drey Verträge, 1) den Vereinigungsvertrag, wodurch mehrere Familien eine Gesellschaft zur Beförderung ihres gemeinschaftlichen Wohls errichten, 2) den gesellschaftlichen Contract, vermöge dessen diese Gesellschaft sich einer Oberherrschaft unterwirft, 3) das Staatsgrundgesetz, welches die Regierungsform bestimmt. So müsse auch noch der vierte hinzukommen, der Unterwerfungsvertrag, wenn nemlich die Oberherrschaft auf ein oder einige Subjekte übertragen werden soll. Man kann allerdings bey Entstehung eines Staats diese vier Verträge unterscheiden, und daß Staaten auf eine solche methodische Art haben entstehen können, ist nicht zu leugnen. Sind nun aber würklich alle Staaten auf diese Art entstanden, oder sind nicht vielmehr (wie sich der Hr. von Eider in seinem Naturrecht §. 58. ausdrückt) in der moralischen Welt diese grosse Erscheinungen, wie in der physischen Welt, schnell wie im Sturm oder allmählig unvermerkt entstanden? Der Verfasser scheint auch dieses nicht zu behaupten, da er nicht erfodert, daß diese Verträge gerade ausdrücklich, freywillig und zu gleicher Zeit geschlossen werden müßten. Aus diesem Zusatz ersiehet man auch, daß er gar nicht leugnet, daß oft ein Vertrag in dem andern verborgen seyn könne, z. E. dadurch, daß sie sich einem unterwerfen, zugleich die Regierungsform bestimmt wird, oder wenn sich mehrere nach und nach einem einzigen unterwerfen, dadurch auch ihre Vereinigung begründet wird; hier wird der eine ausdrücklich, der

an-

andere aber stillschweigend eingegangen. Durch die Todesstrafen wird der Delinquent zwar nicht beleidiget, und in so fern sind sie der Gerechtigkeit nicht zuwider; aber die Erfahrung lehrt, daß, auch ohne sie ein Staat innere Sicherheit geniessen könne, und daß Staaten, worinne man wenig oder gar keine Todesstrafen dictirt, nicht mehr Verbrecher haben, als andere, wo die Lebensstrafen gewöhnlich und häufig sind, §. 190. Die Folter scheint in drey Fällen erlaubt zu seyn, 1) wenn der Inquisit gar nicht antworten will, 2) wenn er zuverläßig Mitschuldige hat und sie zu nennen sich weigert, 3) wenn er eines Verbrechens überwiesen, und mehrerer beschuldiget wird, die Folter also, gesetzt daß die Beschuldigungen ungegründet wären, als Strafe für jenes erwiesene Verbrechen gelten kann, §. 191. Wenn aber in dem letzten Fall der Delinquent das ihm angeschuldigte Verbrechen gar nicht verübt, durch die Folter aber dahin gebracht wird, daß er sich dazu bekennet, und nun die Strafe erhöhet wird; leidet er nun nicht eine grössere und härtere Strafe als er verdienet, und ist die Folter hieran nicht die Ursache? §. 201. heißt es: die sogenannten Patrimonialreiche sind eine Schimäre, indem der Regent nicht das Recht hat über den Staat als über ein Eigenthum zu disponiren. Wenn aber ein Regent mehrere Staaten nach und nach erworben, ohne daß er sie nicht wieder zu theilen versprochen, und die Patrimonialsuccession Statt hat, so kann ja niemand ihn daran verhindern, daß er nun jedem Staat wieder einen besondern Regenten bestimmen, und auf diese Art dasjenige, was

er

er zusammengebracht wieder vereinzeln kann. Es ist zwar wahr, daß dieses oft eigentlich keine Vertheilung ist, indem diese zusammengebrachten Staaten zwar einen gemeinschaftlichen Oberherrn haben, nichts destoweniger aber noch verschiedene Staaten formiren können, wenn sie nemlich in einer gleichen Vereinigung stehen; diese werden also nun wiederum von einander getrennt, nicht aber eigentlich ein Staat getheilt. Allein, wenn auch würklich eine Incorporation geschehen, ein Staat ein Theil des andern worden ist, so kann nichts destoweniger der Landesherr den Staat wieder trennen und vereinzeln, und aus welchem Grunde wollen und können ihm es die Unterthanen verwehren? Der Streit, ob es vermischte Regierungsformen gebe, ist Wortstreit, §. 213. Völkerverträge verliehren ihre Gültigkeit nicht, wenn der Regent oder die Regierungsform geändert wird, wenn nicht die Verbindlichkeit eines Vertrags auf eine gewisse Regierungsform eingeschränkt war, und diese sich ändert, §. 220.

Die wichtigsten Völkerverträge sind die Bündnisse und Garantien, §. 221. Es läßt sich nicht beweisen, daß ein Gesandter nach dem allgemeinen Völkerrechte ganz exterritorial sey; und in Ansehung seines Geschäfts steht er nicht unter der Oberherrschaft des Volks, an das er gesendet ist. Er steht aber in Civilsachen unter ihm, sobald die Sache sein Gesandtschaftsgeschäft nicht betrift. Das Volk kann ihn auch wegen eines jeden in seinem Territorium begangenen Verbrechens strafen. Anders ist es nach den Europäischen Völkersitten, §.

227.

227. Krieg hat auch bey Völkern nicht statt, als nur um Beleidigung willen. Das Austreten aus dem Gleichgewicht ist also allein keine gerechte Ursache zum Kriege, §. 231. Die Ankündigung ist zu einem gerechten Kriege nicht nöthig, eben so wenig die Publikation durch Herolde oder Manifeste, wodurch man seinen eignen Unterthanen und andern neutralen Nationen den Krieg und seine Ursachen bekannt macht, §. 232.

Unter denen, welche die Ankündigung des Kriegs für nothwendig halten, würden wir Alberici Gentilis de jure belli Lib. III. Lib. 2. cap. 1. mit angeführt haben. Ein nicht erzwungener Friede ist ohne Zweifel für beyde Theile verbindlich. Aber daß ein Volk einen durch offenbar ungerechte Gewalt erzwungenen Frieden zu halten verpflichtet sey, läßt sich nicht erweisen, §. 237. Von S. 201, 240. folgen als Anhang zwey Abhandlungen, wovon die erstere, welche schon vorher als Programm gedruckt war, die Frage erörtert: Warum sind die Menschenpflichten entweder vollkommene oder unvollkommene? und welche Pflichten gehören zu der ersten, welche zu der letzten Gattung? Die zwote Abhandlung aber ist eine Fortsetzung der ersten, und rettet diese Eintheilung wider die dawider gemachten Einwürfe. Von beyden ist der Innhalt folgender: Die Eintheilung der Pflichten in Zwangs- und Liebespflichten, oder vollkommene und unvollkommene, ist bekannt. Jene geben dem Menschen, dem ich sie schuldig bin, ein vollkommenes, diese ein unvollkommnes Recht. Die Verletzung der er-

stern heißt Beleidigung, der letztern Lieblosigkeit. Diese Eintheilung der Pflichten gehet blos auf diejenigen, welche Menschen gegen Menschen haben, nicht aber auf die Pflichten gegen Gott und gegen sich selbst. Warum sind aber unsre Pflichten von so verschiedener Natur? warum darf mich mein Nebenmensch zur Erfüllung einiger Verbindlichkeiten zwingen, und nicht aller? welche Pflichten sind erzwingbar, welche nicht? Die Sache ist werth, gründlich untersucht zu werden, und ist bisher noch nicht genug untersucht worden. Befriedigend ists nicht, wenn Pufendorf diese Verschiedenheit daher leiten will, weil einige Pflichten in der menschlichen Gesellschaft unumgänglich nothwendig sind, andere nur nützlich, daher könne man jene erzwingen, diese nicht; überdies so gründeten sich die Zwangspflichten meistentheils auf einen Vertrag, nicht so die Liebespflichten. Es ist zwar wahr, daß die menschliche Gesellschaft mehr Schaden durch die Verletzung der Zwangspflichten als durch bloße Lieblosigkeit leidet; es kann aber eine Gesellschaft doch auch bestehen, wo einige Zwangspflichten übertreten werden dürfen, das zeigt das Beyspiel Lacedämons, wo Diebstahl erlaubt war. Umgekehrt würde eine Societät nicht lange bestehen können, in der niemand auch nur eine einzige Liebespflicht erfüllet. Das mehr oder mindere, der größere oder geringere Schade für die Societät machte also den Unterschied! wie wenig ist das bestimmt!

Es giebt auch viele Zwangspflichten, die sich nicht auf Verträge gründen, und warum sind die

Pflich-

Pflichten, die aus Verträgen entstehn, vollkommen? Wolf sagt: ich habe ein blos unvollkommnes Recht mich und meinen Zustand zu vervollkommnen, einmal weil ich nicht gewiß weiß, ob der andere dazu verpflichtet ist; fürs andere, weil die Pflicht andere vollkommner zu machen nur eine allgemeine Pflicht ist, und nicht auf ein gewisses Individuum geht. Allein, solte ich in manchen Fällen nicht gewiß wissen können, daß mir der andere einen Liebesdienst zu leisten schuldig ist? Weiß ich nicht mit Zuverläßigkeit, daß der Fischer am Ufer die Stange, die er in den Händen trägt, mir zu reichen schuldig sey, wenn ich mit den Wellen kämpfe? So giebt es auch zweytens allgemeine, nicht auf ein einzelnes Individuum gehend. Zwangspflichten z. E. nicht zu betrügen, zu bestehlen u. s. f. Garve in den Anmerkungen zu Fergusons Grundsätzen der Moral pag. 414. u. f. giebt eine ganz neue Erklärungsart an, er sagt nemlich: Gewaltthätigkeit und Strafen sind ein Uebel, sollen sie gebraucht werden, so muß gewiß seyn, daß dasjenige, was erzwungen werden soll, so viel gutes enthalte, um das Uebel von Strafe und Gewalt zu überwiegen. Eben also dasjenige, was gewiß immer gut ist, aber für das gemeine Beste nicht so nothwendig, daß die Verabsäumung desselben mit Strafe geahndet würde; dasjenige, was durch Zwang und Strafe gar nicht bewürket werden kann, oder doch nicht so gut als durch andere Mittel; dasjenige, was nicht sowohl in äuserlichen Handlungen, als vielmehr in gewissen Gesinnungen des Verstandes und Neigungen des Herzens besteht,

kann auch nicht zu den erzwingbaren Pflichten gerechnet werden. Es scheint hier die Eintheilung der Pflichten in vollkommne und unvollkommne mit einer ganz verschiedenen, in äuserliche und innere, verwechselt zu seyn. Wenn die Frage ist: welches Recht ist vollkommen? so liegt nichts daran, der Gegenstand mag beträchtlich oder nicht seyn. Alsdenn erst, wenn ich untersuche, ob die Ausführung meines vollkommenen Rechts nicht mit meinen innern Verbindlichkeiten streitet, muß darauf Rücksicht genommen werden, ob das Uebel, welches aus dem Zwange entsteht, nicht grösser ist, als dasjenige, welches in der Erduldung des Unrechts liegt. Wahr ists, daß Gesinnungen des Verstandes und Neigungen des Herzens ihrer Natur nach nicht erzwungen werden können; aber eben so wahr ists, daß hundert Liebesdienste der physischen Möglichkeit nach zu erzwingen möglich und doch nicht erlaubt ist.

Sulzer sagt: diejenigen Pflichten, die unumstößlich gewiß und allgemein bekannt sind, auch zu einem Gesetze gemacht werden können, sind Zwangspflichten; diejenigen aber, von denen ein jeder Mensch nur selbst urtheilen, nur sich selbst sie auflegen kann, und niemals durch ein Gesetz befohlen werden können, sind Liebespflichten.

Allein, viele Liebespflichten sind eben so unumstößlich gewiß, als Zwangspflichten, z. E. einem, der in Gefahr zu ertrinken ist, die Hand zu reichen; oft kann auch der andere darüber urtheilen, wie oben gezeigt worden; der Mensch legt sich dieselben auch nicht selbst auf, sondern sie sind von einer höhern Hand jedem, der

sie

sie zu leisten im Stande ist, aufgelegt; auch durch ein Gesetz können sie befohlen werden. Das Gesetzbuch der Burgundionen befiehlt, keinem Fremdling bey Strafe von 3 Soliden Obdach und Heerd zu verweigern. Welches ist denn also das Fundament von jenem Unterschiede? Des Verfassers Gedanken concentriren sich in drey Grundsätzen. Der erste ist: Andern nichts zu entziehen, von den Vollkommenheiten, die sie würklich besitzen, ist Zwangspflicht. Der andere: liebespflicht ists, die Summe der Vollkommenheiten bey meinem Mitmenschen zu vermehren. Diese beyden Grundsätze haben auch schon Köhler und Weber gelehrt. Der dritte: auch Unvollkommenheiten abzuwenden, die ihm eine dritte fremde Ursache drohet, ist Liebespflicht. Dieser dritte Grundsatz steckt eigentlich schon im zweyten; nur um mehrerer Deutlichkeit willen sind sie von einander getrennt. Und welches ist der Grund von dem allen? Weil Mensch und Mensch gleich sind; weil du mir thun darfst, was ich dir thue; gegen mich unterlassen kanst, was ich gegen dich unterlasse; nicht mehr, nicht weniger. Den Einwurf, daß wegen eines Vertrags es oft Zwangspflicht sey, die andern Vollkommenheiten zu vermehren, kann man nicht machen; denn sobald der Vertrag geschlossen ist, so ist das Object nicht mehr mein, sondern des andern. Weigere ich mich also den Vertrag zu erfüllen, so suche ich des andern Vollkommenheiten zu vermindern.

Diese Eintheilung der Pflichten ist also völlig gegründet, und dahero ohne Grund von einigen alten und neuen Philosophen verworfen worfen. Die vorzüglichsten Gegner sind Thomasius, ein anonymischer

Autor, die Lipenisch Schottische Bibliothek nennt ihn Adam Gienz, von Felice und noch ganz vor kurzem D. Johann Melchior Besecke. Wenn man alles kurz zusammenfaßt, so laufen ihre Einwendungen auf folgende Sätze hinaus. 1) Die Verletzung eines unvollkommnen Rechts ist nicht Injurie, also ist es kein Recht. Dieses ist ganz inconsequent, weil es dem Römer nicht gefallen hat, die Verletzung desselben injuria zu nennen, so verdient es den Namen Recht nicht.

2) Die innere Verbindlichkeit ist vollkommner als die äuserliche, warum nennt man sie eine unvollkommne? Will man nach dem Beyspiel der römischen Rechtsgelehrten jede Pflicht eine vollkommne nennen, auf deren Uebertretung Strafe folgt, so sind freylich die Liebespflichten auch vollkommne, denn es folgen Strafen darauf. Wer will den Geitzigen lieben, hochachten? u. s. f. künftiger Strafen nicht zu gedenken. Allein das vollkommne Recht faßt zwey Stücke in sich, die Befugniß die Handlung zu thun, und die Befugniß den andern, der sie nicht verstatten will, zu zwingen. Das letzte Stück fehlt dem unvollkommnen Rechte, daher kan man es ein mangelhaftes, ein unvollkommnes Recht nennen, und also auch die sich darauf beziehenden Pflichten und Verbindlichkeiten unvollkommne nennen.

3) Diese Eintheilung ist eine Erfindung des bürgerlichen Rechts, nach dem Naturrechte sind alle Verbindlichkeiten vollkommen. Dieses ist eine unrichtige Voraussetzung; die Natur der Sache, der Unterschied zwischen vermehren und nicht vermindern, und die natürliche Gleichheit der Menschen setzt diesen

Un-

Unterschied fest. Jeder Mensch hat, so lange kein Eigenthum vorhanden, das Recht, die erschaffnen Dinge zu gebrauchen. Dieses Recht auf alle Dinge fällt aber weg, so bald das Eigenthum eingeführt ist, und auch außer dem Staate kann dieses ohne Ungerechtigkeit eingeführt werden; nur in der äußersten Noth kann ich mich alsdenn über die Rechte des Eigenthums wegsetzen. 4) Aus dieser Eintheilung fliessen ungereimte Folgen: z. E. der verarmte Schuldner darf dem unbarmherzigen Glaubiger, der ihn mit Weib und Kindern in das äuserste Elend stürzt, nicht mit Gewalt widerstehen; aber gegen eine Maulschelle, ein ungleich geringeres Uebel ist, gewaltsame Vertheidigung erlaubt; ferner die Folge, ein höchst hartherziger Mensch kann doch ein gerechter Mann seyn. Allein der Glaubiger will ja nur, was Sein ist, haben; Wer aber die Maulschelle anbietet, der will doch wahrlich nichts haben, was Sein ist; nichts thun, worauf er ein Recht hat. Daher kann ich diesem Gewalt entgegensetzen, jenem nicht. Daß der Glaubiger edler, besser handele, wenn er dem armen Schuldner Frist giebt, oder die Schuld erläßt; daß es edler, besser sey, einen leichten Streich auszuhalten, als den andern gefährlich zu verwunden oder gar zu tödten, wer leugnet das! davon ist aber hier nicht die Rede, sondern von Unrecht, von Beleidigung. Auch nach dem gemeinen Redegebrauch wird er kein ungerechter, unehrlicher Mann, kein Schelm genennt; warum solte er also auch nicht gerecht genannt werden dürfen? 5) Der ganze Unterscheid ist veränderlich; was jetzt Zwangspflicht ist, wird durch Veränderung der Umstän-

stände oft in einem Augenblick zur Liebespflicht. Dieses ist wahr, durch Vertrag kann Liebespflicht zur Zwangspflicht werden, und umgekehrt; wegen Collision mit der Selbsterhaltung kann Zwangspflicht ganz aufhören Pflicht zu seyn, und Liebespflicht erzwungen werden; deswegen ist aber der Unterschied nicht ohne Grund. Die Sache A kann zur Sache B werden; also ist A und B gar nicht verschieden. 6) Die Umstände allein bestimmen es, ob etwas Zwangs- oder Liebespflicht ist. Dieses ist völlig unrichtig, die Liebes- und Zwangspflichten sind an sich verschieden. Nur außerordentliche und seltne Umstände machen zuweilen, daß das an sich unvollkommne Recht die Eigenschaft des Zwangsrechts, das heißt, die Befugniß zu zwingen, erhält. Gesetzt aber, daß blos die Umstände es machten, daß eine Pflicht erzwingbar oder nicht; so beweist ja dieses nicht, daß kein Unterschied zwischen ihnen sey. 7) Dieselben Gründe, welche mich zur Erfüllung der Liebespflichten treiben, bewegen mich auch zu den Zwangspflichten. Dieses ist ebenfalls unrichtig, bey den vollkommnen ist ein starker Bewegungsgrund mehr; der Gedanke: dein Mitmensch ist befugt, dich zu zwingen. Endlich, will man denn diese Eintheilung wegwerfen, so fragt sichs; sollen denn insküftige alle Pflichten eines Menschen gegen den andern erzwingbar, oder soll keine mehr erzwingbar seyn? Es ist eben so ungereimt, das erste, als das letzte zu behaupten. Aus diesem Auszug ersiehet man, wie glücklich der Verfasser die wider diese gemachten Einwürfe gehoben, und sowohl hierinnen, als auch in Absicht derer Grundsätze, auf welche er diese

se Eintheilung gebauet hat, müssen wir ihm beystimmen; nur eine einzige Anmerkung wollen wir noch hinzufügen; welche darinne besteht: ohnerachtet der Erinnerungen, welche der Verfasser oben gegen Garve gemacht hat, so glauben wir doch, daß sie beyde übereinkommen. Wir wollen die Stelle aus Garvens Anmerkungen zu Fergusons Moralphilosophie hersetzen, und alsdenn einen jeden selbst urtheilen lassen, ob ihre Grundsätze nicht einerley sind. Es heißt nemlich S. 414: Aber woher entsteht der Unterschied zwischen Rechten, die ich erzwingen kann, und solchen, die ich erbitten muß? Zu Unterlassungen kann ich zwingen; würkliche Handlungen (den Fall des Vertrags ausgenommen) muß ich erbitten. Alle Zwangspflichten gehen blos darauf, daß wir nicht schaden, daß wir uns ruhig verhalten, daß wir nichts thun sollen: alle Gewissenspflichten darauf, daß wir nutzen, daß wir uns thätig erweisen, daß wir etwas hervorbringen. Jenes hängt blos vom Willen, dies hängt auch von den Kräften und Umständen ab.

B. * *

XII.

Zugabe.

In dem dritten und vierten Stück der neuesten philosophischen Litteratur hatte der Herausgeber die Schriften derer Herrn Scheidemantel und Hennings freymüthig beurtheilet. Das erste unter dem Titel: H. G. Scheidemantel etc. Leges naturales systematice pertractatae. Das zweyte: Die Einigkeit Gottes nach verschiedenen Gesichtspunkten geprüft ꝛc. von J. C. Hennings, Hofr. und Prof. zu Jena. Aller Mühe ohngeachtet, die er sich gab, um etwas erträgliches in diesen Produkten aufzufinden, womit er der Eigenliebe ihrer Autoren, ohne das Publikum zu täuschen, hätte schmeicheln können; fand er doch gar nichts, daß er beynahe bedauert hätte, ihnen hier einen Platz angewiesen zu haben, wenn es nicht auch Zweck eines Journals wäre, die Leser für unnützen und überflüßigen Ausgaben zu warnen. Er muste also die Wahrheit sagen, die jeder unbefangne Leser, wenn er die Mühe der Vergleichung über sich nehmen will, leicht entdecken muß. Die Prädikate: geschickte und gelehrte Herrn; sind Nothhelfer, die man als leere Komplimente wol hätte brauchen können, wenn man geglaubt, daß es denen Herrn darum zu thun wäre.

Dieſes hat nun die obenangeregten Herrn vermocht in den Jenaiſchen gel. Zeitungen d. J. im 39. Stück einen Artikel wider mich einzurücken, für deſſen wiewol ſpäte Ueberſendung ich einem auswärtigen Freunde hiermit Dank ſage.

Erſtlich im Betreff der Scheidemantelſchen Schrift. Der Advokat des Hrn. Scheidemantels, ſcheint gleich anfangs eine ziemliche Schwäche des Kopfs, ſo wie durch den ganzen Aufſatz zu verrathen. Einmal ſpricht er, man ſähe es der Recenſion dieſes Buchs an, daß ſie durch regelloſe Wege zur unzeitigen Geburt ſey befördert worden, (iſt undeutſch.) und daß ich dabey nur Hebammenſtelle vertreten hätte; und gleich drauf ſagt er doch, Hr. Prof. Scheidemantel brauche von mir den Unterſchied zwiſchen Natur- und Vernunftrecht nicht zu lernen. Alſo bin ich Verfaſſer, und bins auch nicht? Wer ſolche Widerſprüche hinſchreiben kann, der iſt doch gewiß hier oben noch nicht ſehr helle. Die Brille, wodurch dieſer geſchickte und gelehrte Herr es der Recenſion hat anſehn wollen, muß nur ein Auge gehabt haben, oder mit dem andern blind geweſen ſeyn. Ich will ihm aus dem Traume helfen, und geradezu geſtehen, daß niemand auſſer mir Antheil an derſelben hat. Die Verfaſſer der neueſten philoſophiſchen Litteratur werden ſich nie weigern ihren Namen zu nennen und unter demſelben ſich zu vertheidigen. Wo iſt denn nun, mein werther Herr, der regelloſe Weg, durch welchen Sie glaubten, daß jene Recenſion in die Litteratur gekommen ſey?

Aber, sagen Sie, Hr. Scheidemantel brauche von mir den Unterschied unter Natur- und Vernunftrecht nicht zu lernen: dies wollen wir ihm überlassen. So viel weiß ich, und habs, deucht mir, bewiesen, daß das ganze dicke Buch nichts weniger als Naturrecht ist, in dem Sinn, wie es Cicero nimmt, auf welchen doch der Verfasser provocirt, und sagt, er wolle nicht wie Montesquieu und Michaelis ex legibus arbitrariis allgemeine Sätze abstrahiren, sondern etwas mehreres als diese leisten. Etwas mehreres als Montesquieu und Michaelis —! Da fallen einem die schwangern Berge ein! Unparteiischer kann ich wol nicht seyn, als wenn ich mich hier auf das Urtheil der Berliner Bibliothek berufe, man sehe des acht und dreyßigsten Bandes erstes Stück S. 115 folg. Hier sind nur einige Stellen:

„Das Naturrecht des Herrn Scheidemantels hat eben den Umfang, den es nach dem Darjeschen Lehrbegriff hat, indem er ebenfalls die unvollkommnen Pflichten dahin gezogen wissen will, weil das Naturrecht doch überhaupt eine Wissenschaft von den natürlichen Gesetzen, folglich auch von den unvollkommnen sey; und endlich die Anwendung des positiven Rechts nicht ohne Kenntniß und Ausübung der unvollkommnen Pflichten geschehen könne. Als wenn nicht eben über die Richtigkeit des Begrifs vom Naturrechte, wenn es in einer solchen allgemeinen Bedeutung

tung genommen wird, die Streitfrage wäre, und die Verschiedenheit der Erkenntnißgründe der Wahrheiten ihre Trennung in der Ausübung zur nothwendigen Folge hätte! Schwächer haben wir doch kürzlich diese Meynung nicht vertheidiget gefunden, und hätte Hr. Scheidemantel wohl die etwas harte Aeusserung über die Absonderung der Zwangs- und Liebespflichten (§. 84.) sparen können.„ Ebendaselbst heißt es S. 117. „Bey dieser Probe von der Denkungsart des Verfassers lassen wir es in Ansehung des ersten Theils seines Naturrechts bewenden, weil sich darnach leicht die Beschaffenheit seines Lehrgebäudes beurtheilen läßt, und wir in der weitern Ausführung keine besonderen Sätze bemerket haben, die es verdienten ausgezeichnet zu werden. Eben dies müssen wir von dem zweyten Theile sagen, der das eigentliche gesellschaftliche Recht, das Staatsrecht und das Völkerrecht enthält. Denn was das gesellschaftliche Recht betrift, so finden wir es hier in der Theorie noch bey dem Alten; in der Anwendung aber manches Unbrauchbares und Unbehöriges. Dahin rechnen wir die Abschnitte von der Societate militari und feudali, weil sich beide nicht unabhängig von dem Staatsrechte und ohne Beyhülfe der Geschichte behandeln lassen; wie denn auch das, was der Verfasser über die Kriegsgesellschaft gesagt hat, viel zu allgemein und unbestimmt ist, als daß es von

Nutzen seyn kann. Wolte man so den Umfang des gesellschaftlichen Rechts erweitern, so würden sich seine Grenzen nicht bestimmen lassen; weil dann jede besondere Gesellschaft dazu gezogen werden könnte.

Mehr brauch ich nicht um mich zu rechtfertigen, wenn ich sagte, daß man auf solche Art eben so gut ein Jus naturae Polygamiae schreiben könnte, und daß es der hochweisen Mine nicht bedurfte, die sich Hr. Scheidemantel zu Anfange seines Buchs giebt. Eine solche Art zu philosophiren, heißt, mit Definitionen aus der Tasche spielen. Diese Redensart mag der Hr. Patronus des Hrn. Scheidemantels nicht verstanden haben. Denn er sagt: weil ich in meinen physischen Ursachen des Wahren behauptet hätte, ich wollte nicht mit Definitionen aus der Tasche spielen, so wär ich ein Feind von deutlichen Begriffen und Schlüssen. Ja! Hr. Patron! vor ihre deutlichen Begriffe und vor ihre Schlüsse, sag ich gehorsamen Dank, denen bin ich, dem Himmel sey's Dank, von ganzem Herzen feind, und hoffe es auch zu bleiben, so lange ich noch auf gesunden Menschenverstand Anspruch machen darf; da ich aber ein Freund ihrer Person bin, so erlauben Sie mir doch das Mitleid, welches ich in Betreff jener deutlichen Begriffe mit ihrem Kopfe habe? Beynahe solte man glauben, der Hr. Patronus habe durch seine Apologie den armen Herrn Professor Scheidemantel recht hinein führen wollen; denn weil ich also ein Feind von deutlichen Begriffen und Schlüssen (versteht sich von

Hell-

HenningsScheidemantelschen deutlichen Begriffen und Schlüssen) bin, und weil ich nicht mit Definitionen aus der Tasche spielen will, so nimmt es ihm Wunder, daß ich eine litteratur schreibe. st! st! Sehen Sie denn nicht, liebes Kind! wie Sie hier sich und ihrer ganzen armseligen Philosophie eine Satyre machen? Da lassen sie dieselbe sich vorbuchstabiren, und zwar in deutlichen Schlüssen nach ihrer Manier zu reden. Major lautet so: Wer nicht mit Definitionen aus der Tasche spielen will, soll keine litteratur schreiben. Minor lautet so: Der Verfasser der neuesten philosophischen litteratur will nicht mit Definitionen aus der Tasche spielen, vid. seine physischen Ursachen des Wahren. Also ꝛc. Ey! so spielen Sie sich satt, mein Schatz! und schreiben hernach fein fleißig von Hexen und Gespenstern.

Aber was soll denn das St! St! bedeuten? Es ist Nachahmung —. Ich hatte zu Ende der Recension der Scheidemantelschen Schrift noch der Sprache gedacht, und aus Schonung für einen akademischen Lehrer die Sprachschnitzer, die wir hier aus einer andern gelehrten Zeitung, um unparteiisch zu seyn, hersetzen könnten, wenn wir ihn nicht noch schonen wolten, nicht nach der Länge angezeiget; sondern nur durch jenen Fingerzeig eine Hinweisung gegeben. Wenn der Herr Verfasser einstweilen damit vorlieb nehmen will, ohne die Sache in extenso zu lesen, so mag das Urtheil des gründlichen Recensenten in der oben angeführten Allgemeinen deutschen Bibliothek, hier zu meiner Rechtfertigung dienen. Hier sind die Worte:

„Zuletzt wünschten wir noch, daß die Schreibart des Verfassers, da er sein Buch zum öffentlichen Vortrage bestimmt hat, reiner seyn möchte, da sein Ausdruck jetzt nur gar zu oft deutschlateinisch ist. S. 119.„

Allein, gleichwie sein Hr. Patron weiter unten sagt: Konte dann Hr. L. nicht einsehen, daß auch ein philosophisches Raisonnement über einen Lehnsvertrag u. s. w. nützlich sey; so wird er vielleicht auch hier denken: konnte denn Hr. L. nicht einsehn, daß ein solches Buch mit Schnitzern u. s. w. nützlich sey?

Endlich und um das Maaß voll zu machen, wird auch mein Hannibal, ein physiognomisches Fragment, nicht verschont. Ich muß den Leser um Verzeihung bitten, daß ich hier dieser unbedeutenden Schrift gedenke, ich bin dazu aufgefodert. Seit der Erscheinung dieser Brochüre hat dieser Hannibal als Geissel in Prison sitzen müssen, um erst das Schicksal eines gewissen Buchs, von Ahndungen und Visionen, abzuwarten. Auf einmal, und weil eben der Prisonswärter auf mich ungnädig ist, mich aber nicht haben kann, kriegt er mein armes Söhnchen bey den Haaren, zaußt es ein paarmal herum, und beißt sich nun die Nägel von den Fingerspitzen. „Ich nämlich (ille ego) dessen ausgezeichneter Scharfsinn (schammer Diener!) so gar aus dem krausen Haare (sieh den Hannibal ein Fragment) erkennen könnte, daß einer ein Kriegsheld und General werden müsse, hätte doch wol einsehen müssen, daß ein philosophisches Raisonne,

nement über einen Lehnsvertrag nützlich sey. Lieber Freund! vom nützlichseyn war ja die Rede nicht; die Frage war, ob solches Zeug ins Naturrecht gehöre. Es ist sehr unphilosophisch, daß Sie sagen: „Andere habens vorher schon längst so gemacht, ohne daß sie deswegen sind getadelt worden.„ Erstlich verrathen Sie hier eine greuliche Unwissenheit in den Streitigkeiten, welche über diesen Punkt sind geführt worden. Was sind denn diese anders als Tadel der entgegengesetzten Meinungen? Vors zweyte, welcher Schulrektor wird denn wol damit zufrieden seyn, wenn seine Schüler ihre Exercitienfehler damit entschuldigen wollen: Andre habens auch so gemacht?

Wollen Sie, daß ich wegen der ingenieusen Schnurre, die Sie bey meinem Hannibal gemacht haben, und der man die Mühe der ängstlichen Erfindung und Anpassung von ferne schon ansieht, noch etwas beyfügen soll; so mag es dies seyn:

Sie sind gestraft genug, daß sie ihn nicht verstehen.

Was nun zweytens die Recension der Henningsischen Schrift über die Einzigkeit Gottes betrift; so hatte ich in dem 4ten Stück der neuesten philosophischen Litteratur S. 94. folg. vornehmlich 2 Punkte darwider zu erinnern. Einmal, daß man aus der Schöpfung einer Welt auf die Einzigkeit Gottes mit solcher Zuversicht nicht schliessen könne, als die Vertheidiger dieses Arguments vorgeben. So viel folgt daraus: daß wir keinen Grund haben mehr als einen Gott anzunehmen,

dessen Allmacht zureichend war die Welt zu schaffen; welches schon andere mit Grund behauptet haben. Man sehe unter andern Hr. Frömmichens Briefe philosophischen Inhalts. II. Brief. Mehr folget nicht. Gehet man weiter, so verfällt man durch ein vel est, vel non, in leere Spekulationen, die der guten Sache mehr schädlich als nützlich sind.

Hier muß ich den unparteiischen Leser, wegen der Würde der Sache, worüber gestritten wird, um Aufmerksamkeit bitten, und wenn auch weder ich, noch meine Gegner dieselbe im geringsten nicht verdienen solten. Ich will zu dem Ende die eigenen Worte des Hrn. Hennings unverändert hinsetzen. Er sagt:

„Ob schon die Schöpfung und Thätigkeit der göttlichen Kraft ausser sich nicht zu den innern Vollkommenheiten Gottes gehöret; so muß doch der Weiseste und Allmächtige, wenn er einmal ausser sich etwas bewürket, mit Absicht handeln (Hr. L. mag sie einsehen und begreifen oder nicht) denn ohne objektivischen Grund und vergebens handelt doch wol der Allwissende und Weise nicht? Er handelt ferner so ausser sich, wie es nach der ganzen Lage der Dinge (in concreto) den Vollkommenheiten entspricht, ob er schon dadurch in sich keine neue Realität bewürket. Wären demnach mehrere Götter, (gleich mächtig, gleich allwissend, gleich allweise) und der eine hält es dem Zweck der Vollkommenheit gemäß, etwas ausser sich zum Daseyn zu bringen,

gen, so muß (wegen der weisen Absicht desselben, wegen des objektivischen Grundes) der andere eben dasselbe bewürken, wenn er gleiche Macht, gleichen Verstand und gleichen Willen hat. Folglich ist es ganz unschicklich zu sagen, der eine könne die Welt zum Daseyn rufen, ohne daß der andere ebendasselbe thäte, da er doch die weise Absicht, die sich der erstere bey der Schöpfung gedenkt, sich ebenfalls, eben so wie jener denken muß.„

Man sieht leicht, daß es hier auf zwey Punkte ankommt. Einmal, ob man schliessen könne: Das eine unendliche Wesen hält es dem Zweck der Vollkommenheit gemäß, wegen des objektivischen Grundes etwas ausser sich zum Daseyn zu bringen; also muß das andere eben dasselbe bewirken. Zweitens, ob es unschicklich sey zu sagen, das eine könne die Welt zum Daseyn rufen, ohne daß das andere ebendasselbe thäte. Herr Hennings bejahet beydes; und ich leugne beydes.

Was den ersten Punkt betrift, so ist die Folge falsch und unerweislich. Nur so viel folgt: Wenn das eine unendliche Wesen das Daseyn der Welt für gut hält, so muß das andere das Daseyn derselben auch vor gut halten; aber nicht gleich bewirken, wie Hr. Hennings glaubt. Denn der Grund, warum sie die Wirklichwerdung derselben für gut halten, ist nur ein objektivischer Grund; wäre es ein subjektivischer Grund, so würden beide in sich selbst eine Vollkommenheit durch das Schaffen bewirken, und also der Nichtschöpfer solche

verliehren, mithin vermöge ihres Wesens zum Schaffen bestimmt seyn. Ich sage noch mehr; es ist ohnmöglich, daß das andere U. W. ein Verlangen tragen könne (wenn man einmal so menschlicher Weise von Göttern reden soll) Schöpfer zu werden; indem dasselbe die Kraft des ersten als völlig zureichend zur Schöpfung erkennen muß. Eben weil das U. W. so ausser sich handelt, wie es nach der ganzen lage der Dinge (in concreto) den Vollkommenheiten entspricht, so wird es nach seiner Allweisheit keine überflüßigen Mittel anwenden wollen, einen Endzweck zu erreichen. Ist nun die Kraft des einen schon völlig zureichend, der Welt die Wirklichkeit zu geben, so würde die Anwendung der Kraft des andern zu eben diesem Zweck, ein überflüßiges Mittel seyn; folglich kann das U. W. ein solches Mittel gar nicht einmal wollen.

Und hiermit ist zugleich der zweyte Punkt widerlegt: daß es unschicklich sey zu sagen, der eine könne die Welt zum Daseyn rufen, ohne daß der andere eben dasselbe thäte. Freylich denket sich dieser eben die weise Absicht bey der Schöpfung, wie jener; aber er denkt auch, daß die Kraft des einen schon hinlänglich ist, und daß die Anwendung der seinigen ein überflüßiges Mittel seyn werde. Es wäre also weit unschicklicher von einem allweisen Wesen das Gegentheil zu behaupten.

Nächst dem hatte ich in der Recension S. 98. wie ich noch glaube, mit Grunde dargethan, daß die Ergänzung dieses Beweises, deren sich Hr. Hennings rühmt, nichts tauge. Er hatte S. 53.

wider

wider diejenigen, welche vor ihm diesen Beweis gebraucht haben, folgende Einwendung gemacht; daß man auf die Frage, ob ein Gott, oder ob mehrere Götter an der Welt gearbeitet hätten, dreust antworten könne, es hätten mehrere Götter, mit völlig einstimmigem Willen und Macht, ohne alle Mühwaltung, die Welt aus ihrem Nichts zum Daseyn rufen können, so daß jeder ein voller Grund von der Welt genennt zu werden verdient hätte. Diesen Einwurf rühmte sich Hr. Hennings weggeräumt zu haben. Ich zeigte, daß dieser Einwurf, trotz seiner vermeinten Ergänzung, noch immer stehen bleibe, und daß er also so viel als nichts gethan habe. Hätte er der erregten Erwartung gemäß etwas Bündiges leisten wollen, so hätte er folgender maassen bestimmen müssen. Wenn mehrere Götter an der Welt gearbeitet haben, so sind sie entweder alle nur Partialursachen davon gewesen; oder ein jeder ist ein voller Grund von der Welt gewesen, und hat mit eben dem Willen und Macht wie der andere geschaffen, ohne von dem andern unterstützt zu werden. Diesen letzten Fall mußte er nun removiren, wenn der Einwurf wegfallen sollte. Aber davon steht in der Henningsischen Schrift nicht ein Wort.

Hier ist nun die matte Gegenantwort des Hrn. Hennings, wovon jeder Leser ohne Mühe einsehn muß, daß sie den Punkt nicht berührt, worauf es hier ankommt, und den ich ihm eigentlich vorgerückt hatte. Er sagt:

„Eben deswegen, weil einige z. E. Gunnerus jenen Grund entgegensetzen, so hat der Hofrath Hennings eine Ergänzung in den Beweis gebracht, und entfernt die Bedenklichkeiten dadurch, daß aus der Schöpfung mehrerer Götter, einer und derselben individuellen Welt, eine doppelte Existenz eines und desselben Individuums folgen würde, die abgeschmackt ist. Denn wenn ein Gott diese ganze individuelle Welt, hinreichend, d. i. ohne Beyhülfe des andern geschaffen hat, und auch der andere ohne Beyhülfe des ersten, so würde just diese Welt erstlich von dem einen ganz und ohne Beyhülfe des ersten gewürkt. Zweytens auch von dem andern ganz, und ohne Beyhülfe des ersten. Also bekam, wenn Hr. L. bis auf 2 zu zählen beliebt, (denn an dem Können fehlt es ihm nicht) diese individuelle Welt eine doppelte Existenz, welches unmöglich ist.„

Das heiß ich wie Trunjon lavieren! Sehen Sie denn nicht, mein lieber, daß Sie hier petitionem principii begehen? Das was Sie hier geschwätzt haben, ist ja ganz und gar nicht angefochten worden. Der Vertheidiger der Vielgötterey wird sagen: man beweise, daß die Schöpfung nicht seyn kann ein opus pluribus Diis commune, weil es ein Werk ist, das ausser Gott ist. Können sie denn nicht mit völlig einstimmigem Willen und Macht, ohne alle Mühwaltung, die Welt geschaffen haben, ohne daß der eine von der Kraft des

andern braucht unterstützt zu werden? Das war der Einwurf, den Sie ihrer gemachten Erwartung gemäß hätten wegräumen müssen; aber davon findet sich nicht eine Sylbe in ihrer Schrift.

Bey dieser Gelegenheit und weil ich hier Hr. Hennings einen logikalischen Schnitzer wider die Bestimmungskunst zeigen muste, setzte ich folgendes hinzu. „Es thut uns leid, daß wir hier Hr. Hofrath Hennings haben müssen zurechte weisen, wir wünschten, er hätte uns diese Blößen nicht gegeben. Uebrigens wird der ernsthafte Ton, in welchem wir dieses Urtheil niedergeschrieben haben, dem Leser ein Beweis seyn, daß wir die Gesetze der Bescheidenheit auch bey solchen Schriften beobachten wollen, von denen geschrieben steht: Difficile est satyram non scribere.„

Diese Worte hat Hr. H. Wort für Wort wiederholt; worinne wir ihn wiederum bedauren, indem uns, so bald wir diese Nachahmung lasen, das armselige imitatorum seruum pecus einfiel. Und wer kann etwas wider die leges associationis, daß einem bey einem Namen, auch sogleich ähnliche Epitheta beyfallen?

Und hiermit dem Hrn. Hofrath Hennings, meinem vielgeehrtesten Gönner und sonst guten Freund, bestens empfohlen!

J. C. Loßius.

Nachricht.

In dem 5ten Stück dieser litteratur, S. 43. hatte Rec. unter andern jene Weitläuftigkeit ohne Noth, welche er in dem Buche, über den Vernunftschluß, des Hrn. Prof. Mayers in Wien zu finden geglaubt hatte, eine einträgliche Weitläuftigkeit genannt. Hr. Prof. Mayer vertheidiget sich diesfals in einem Schreiben an dem Herausgeber und bittet Folgendes hier einzurücken.

„Wenn meine Abhandlung wirklich durch so „eine Weitläuftigkeit verunstaltet ist; so kann „das von keiner unrühmlichen Absicht herrühren, sondern einzig ein Verstandesfehler seyn. „Daß mein Verleger Hr. von Kurzbök keine „solche Weitläuftigkeit von mir verlangt habe, „bezeuge ich hiermit aufs feyerlichste; und betheure zugleich, daß ich nie noch für meine „Schriften etwas gefodert, auch nichts, einige „vollkommen freywillige zur Vertheilung unter „meine Gönner und Freunde mir gegebene „Exemplare ausgenommen, empfangen habe.

Prof. Mayer.

Neueste Philosophische Litteratur.

Herausgegeben

von

Johann Christian Lossius.

Siebentes Stück.

Nebst einem dreyfachen Register.

HALLE,
bey Johann Jacob Gebauer. 1782.

Digitized by Google

Inhalt.

1. Verſuch über den Urſprung der menſchlichen Erkenntniß. Aus dem Franzöſiſchen des Abbe Condillac. In 2 Theilen überſetzt von M. Mich. Hißmann. Leipz. 1780. 8. S. 1.

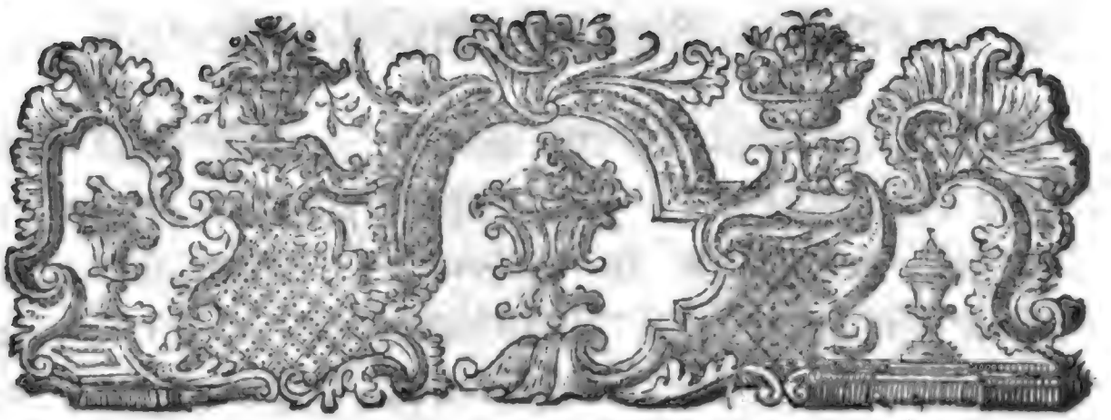
2. Verſuch eines populären Lehrbuchs des guten Geſchmacks für Mädchen und Jünglinge. Von M. Joh. Chriſtoph König. Nürnb. 1780. 8. S. 36.

3. Des Herrn Le - Trosne Lehrbegriff der Staats - Ordnung, oder Entwickelung des von D. Franz Quesnay erfundenen phyſiokratiſchen Regierungs - und Staats - Wirthſchafts-

Inhalt.

schafts-Systems. Aus dem Franzöſiſchen überſetzt von M. Chriſt. Aug. Wichmann. Nebſt Le-Trosne Elementar-Werk vom Staats-Intereſſe in Rückſicht auf Geltung, Umlauf, Kunſtfleiß, und inländiſchen ſowol als auswärtigen Handel, worin einige Grundſätze des Herrn Abbé von Condillac geprüft werden. Leipz. 1780. gr. 8. S. 42.

4. Philoſophiſche Geſpräche. 1. und 2. Theil. Berlin 1780. 8. S. 67-104.



I.

Verſuch über den Urſprung der menſchlichen Erkenntniß. Aus dem Franzöſiſchen des Abbe' Condillac. In zween Theilen überſetzt von Mag. Michael Hißmann in Göttingen. 410. S. 8.

Leipzig in der Weygandiſchen Buchhandlung. 1780.

Da Bennets Analyſe einmal überſetzt war, ſo verdiente es Condillac eben ſo ſehr, deutſchen Leſern in die Hände gegeben zu werden. Am meiſten habe ich eine gute Ueberſetzung für junge Studirende gewünſcht, die nicht immer ſolche Bücher im Originale leſen können, die ſie von andern angeprieſen hören; denen wird dieſe ſehr gute Ueberſetzung vorzüglich willkommen ſeyn, und denen zu Gefallen ſoll auch hier ein Auszug ſtehn.

Die Abſicht des Herrn Condillac iſt, die Entſtehungsart der Seelenwirkungen aus einer bloßen Perception herzuleiten. Er wählte natürlicher Weiſe den Weg der Beobachtung, oder wurde durch die Beob-

achtung vielmehr darauf gebracht, nach einer langen Induction. Um dieses Princip zu entwickeln, untersuchte er vorher die Materialien unserer Erkentniß, die Verschiedenheit der Seele vom Körper, und die Empfindung. Dann gieng er den Operationen der Seele in allen ihren Fortschritten nach, und untersuchte, wie wir zum Gebrauch der Zeichen aller Art gelangt sind, und wie wir sie benutzen müssen.

Erster Abschnitt. Erstes Kapitel.

Von den Materialien unserer Kentnisse und vom Unterschied der Seele und des Körpers.

Die Sensationen und die Operationen der Seele sind die Materialien zu allen unsern Kentnissen, die wir durch Reflexion verarbeiten, und die in ihnen enthaltenen Verhältnisse aufsuchen. Die Seele ist vom Körper verschieden, und dieser ist blos eine gelegentliche Ursache von dem, was er in der Seele hervorzubringen scheint. In dem gegenwärtigen Zustande haben wir keine Ideen, die nicht von den Sinnen herrührten. Und da ist die Abhängigkeit der Seele vom Körper gewiß.

Zweites Kapitel. Von den Sensationen.

Hier sind drey Stücke zu unterscheiden. 1. Die Perception, die wir haben. 2. Die Beziehung, die wir mit derselben auf etwas anderes ausser uns anstellen. 3. Das Urtheil, daß dasjenige, was wir den Dingen beilegen, ihnen auch wirklich zukomme.

In unsern Perceptionen liegt kein Irrthum; aber in dem Urtheile, das wir von den Dingen fällen, kann Irrthum liegen. Diese Impressionen werden von den Körpern verursachet; wir legen diese Beschaffenheiten, die wir so erkennen, den Dingen bey, allein im Grunde nur so weit, daß wir in den Dingen etwas annehmen, wovon die Sensation herrührt, das wir aber nicht erkennen können. So sieht z. B. die Perception der Farbe, des Geruchs, in den Körpern nicht aus, wie wir sie empfinden. Gleichwol könnten wir sie nicht haben, wenn nicht etwas in den Körpern wäre, wovon sie herrühren.

Zweiter Abschnitt. Zergliederung und Erzeugung der Operationen der Seele.

Alle Operationen der Seele (das Wort in Beziehung auf den Verstand genommen) werden von einer ersten Operation erzeugt, die weiter nichts als Perception ist.

Erstes Kap. Von der Perception; vom Bewustseyn; von der Aufmerksamkeit; und von der Erinnerung.

Der geringste Grad der Erkentniß ist das Appercipiren. Er kann aber mehr oder weniger ausgedehnt seyn, nachdem man organisirt ist, um mehr oder weniger verschiedene Sensationen aufnehmen zu können. Diese Erkentniß von den vorhandenen Perceptionen, oder die Benachrichtigung von dem, was in der Seele vorgeht, ist das Bewustseyn. Giebt es nun keine Perceptionen ohne Bewustseyn, so ist dieses und Per-

cipiren einerley Operation der Seele. Oefters haben wir ein stärkeres Bewustseyn von gewissen Perceptionen, als von anderen. Dies rührt von der Aufmerksamkeit her. Es giebt also hier zwey Gattungen von Perceptionen. Einiger können wir uns im nächsten Augenblick wieder erinnern. Andere vergessen wir so gleich, da wir sie gehabt haben. Wir vergessen bisweilen einige von unsern Perceptionen, ja gar bisweilen alle. Daraus folgt, daß wir in Rücksicht auf die meisten von unsern Perceptionen keine Rechnung führen können. Wenn die Perceptionen wiederholt werden, sagt man, daß man sie schon gehabt habe. Da ist das Bewustseyn eine neue Operation. Diese Operation heißt Reminiscenz. Sie wird erzeugt durch die Verknüpfung, die die Folge unserer Perceptionen zusammen erhält. Dies ist eine erste ursprüngliche Erfahrung.

Zweites Kapitel. Von der Imagination, dem Betrachten, und vom Gedächtniß.

Die Imagination ist, wenn sich eine Perception durch die blosse Kraft der durch die von der Aufmerksamkeit unter ihr und einem Gegenstande hervorgebrachten Verknüpfung, beym Anblick dieses Gegenstandes wieder erneuert. Es hängt indessen nicht von uns ab, die gehabte Perception aufzuwecken. Bisweilen rufen wir uns nur den Namen, einige gleichzeitige Umstände und eine abstrakte Idee der Perception zurück. Die Operation, die diesen Effekt hervorbringt, heißt Gedächtniß. Die ununterbrochene Erhaltung der Perception, des Namens oder der Umstände des Objekts, ist das Betrachten.

Man

Man kann es so gut zur Imagination als zum Gedächtniß ziehen. Der Unterschied zwischen Einbildungskraft und Gedächtniß ist dieser. Die Einbildungskraft weckt die Perception selbst wieder auf; das Gedächtniß ruft nur die Zeichen oder die Umstände wieder zurück, und die Erinnerung hilft uns zur Kenntniß solcher Perceptionen, die man schon gehabt hat. Das Betrachten nimmt entweder an der Einbildungskraft oder an dem Gedächtniß Antheil. Das Betrachten ist von der Imagination und von der Memorie nur darin unterschieden, daß es keinen Zwischenraum zwischen der Gegenwart eines Gegenstandes, und zwischen der Aufmerksamkeit, die man ihm noch jetzt, da er abwesend ist, widmet, voraussetzt.

Drittes Kap. Von der Art, wie die durch die Aufmerksamkeit gebildete Verknüpfung der Ideen, die Einbildungskraft, das Betrachten und das Gedächtniß in sich faßt.

Warum können wir einige Perceptionen wieder aufwecken? Warum können wir, wenn uns jenes Vermögen auch abgeht, doch oft wenigstens die Namen und die Umstände derselben zurückrufen? Um die letzte Frage zu beantworten, muß man merken, daß wir weder Namen noch Umstände zurückrufen können, wofern sie uns nicht sehr geläufig sind. In dem Fall sind es Perceptionen, die uns zu Gebote stehen. Der Grund der Verknüpfung unserer Perceptionen ist die Aufmerksamkeit. Diese entsteht durch Temperament, Leidenschaft, Zustand, kurz durch unsere Bedürfnisse. Folglich schließt die Aufmerksamkeit zugleich alle diese Ideen mit in sich. Alle unsere

Bedürfnisse hangen an einander. An einem Bedürfniß die Idee des Dinges, das dieses Bedürfniß befriedigte, hieran die Idee des Orts, hieran die Idee der Person, die man daselbst gesehen hat, und hieran eine Menge anderer. Auf solche Weise würde unsere ganze Erkentniß nur eine einzige Kette, deren Ringe an gewissen Gliedern gemeinschaftlich zusammenhangen, von andern Gliedern aber sich einzeln entfernen. Daher reicht es zu Wiedererweckung der Ideen, die man sich geläufig gemacht hat, zu, daß man seine Aufmerksamkeit auf einige von den Grundideen, woran sie geknüpft sind, richte. Hebt man diese Verknüpfung auf, so wird man sogleich die Einbildungskraft und das Gedächtniß vernichten. Man kann hieraus begreifen, wie bey verschiedenen Menschen diese Talente des Gedächtnisses und der Einbildungskraft in verschiedenen Graden vorhanden seyn können, ingleichen was das Vermögen Ideen zu verknüpfen für Nachtheile, aber auch für Vortheile hat.

Viertes Kapitel. Der Gebrauch der Zeichen ist der wahre Grund von der Entwickelung der Einbildungskraft, des Betrachtens und des Gedächtnisses.

Man muß drey Gattungen von Zeichen unterscheiden. 1. Die zufälligen Zeichen, oder die Gegenstände, die einige besondere Umstände mit einigen von unsern Ideen verknüpft haben, so daß sie nun diese Ideen aufwecken können. 2. Die natürlichen Zeichen, oder diejenigen laute, die die Natur zur Bezeichnung der Empfindungen der Freude, der Furcht, des Schmerzes u. s. w. bestimmt hat. 3. Die willkührlichen

lichen Zeichen, oder diejenigen, die wir selbst ausgewählt, und die nur eine willkührliche Beziehung auf unsere Ideen haben.

Wenn ein Mensch keinen Gebrauch von irgend einem willkührlichen Zeichen kennt, so wird seine Imagination und Reminiscenz blos durch die zufälligen Zeichen geübt werden können. Da muß ihm aber eine äussere Ursach das Objekt vor die Augen rücken. Die natürlichen Laute wird er sogleich hervorbringen, so bald er diejenigen Empfindungen hat, die diese Laute herauspressen. Allein für ihn werden sie nur zum ersten male und dann nicht wieder Zeichen seyn; weil sie, statt ihm Perceptionen wieder aufzuwecken, blosse Folgen derselben seyn werden. Ein oft gehörter und gegebner Laut wird in der Folge für ihn die Empfindung wieder erzeugen, mit der er verbunden war. Denn wird dieser Laut ein Zeichen seyn. Allein die Uebung der Einbildungskraft steht hier auch nicht in seiner Gewalt.

Was das Gedächtniß betrift, so muß immer die Sache, die wir zurückrufen wollen, an irgend einem Ende an solche Dinge, die in unserer Gewalt stehen, angeknüpft seyn. Ein Mensch aber ohne natürliche und zufällige Zeichen, hat gar nichts, worüber er gebieten könte. Folglich können nur seine Bedürfnisse die Uebung seiner Einbildungskraft veranlassen. Und er wird gedächtnißlos seyn. Daher folgt, die Thiere haben kein Gedächtniß; nur Einbildungskraft. Sie werden vom Instinkt geleitet. Dieser Instinkt ist eine Imagination, die, bey Gelegenheit eines Gegenstandes, die Perceptionen aufweckt, die unmittelbar an den Gegenstand angeknüpft sind, und die hier-

durch ohne Beyhülfe der Reflexion alle Arten von Thieren leitet.

Das, was vom Gedächtniß und Imagination gesagt worden ist, das muß man auch auf das Betrachten anwenden.

So bald ein Mensch anfängt, Ideen mit Zeichen zu verbinden, die er sich selbst gewählt hat, so bald bildet sich das Gedächtniß in ihm aus. Ist einmal das Gedächtniß da: so fängt er an über seine Einbildungskraft zu herrschen. Hier zeigt sich zuerst der Vorzug unserer Seele vor den Thierseelen.

Fünftes Kapitel. Von der Reflexion.

Wenn wir unsere Aufmerksamkeit eigenmächtig auf verschiedene Gegenstände, oder auf verschiedene Theile eines einzigen Gegenstandes wechselsweise richten, so nennt man das **reflectiren**. Dieses entsteht aus der Einbildungskraft und aus dem Gedächtniß. Es kann aber die Reflexion hinwiederum auf das Gedächtniß und die Einbildungskraft würken. Und so helfen diese Operationen in ihrer Ausbildung wechselsweise einander fort.

Mittelst der Reflexion lernen wir die Fähigkeiten der Seele kennen. Ist man Herr über seine Aufmerksamkeit: so macht die Seele aus eigner Kraft Anordnungen, sie bildet Ideen, die sie sich nur allein zu verdanken hat, und bereichert sich aus ihrem eignen Fond. Das Mittel hierzu, welches in allen Wissenschaften anwendbar ist, ist, daß wir in unsere Ideen, Klarheit, Deutlichkeit und Ordnung bringen.

Sechstes Kapitel. Von den Operationen, die im Distinguiren, Abstrahiren, Vergleichen, Zusammensetzen und Auseinanderlegen unserer Ideen bestehe.

Aus der Reflexion erwächst das Vermögen, daß wir unsere Ideen einzeln betrachten können. Indem man seine Ideen unterscheidet, betrachtet man bisweilen die wesentlichen Beschaffenheiten eines Subjects so, als wenn sie vom Subject ganz abgesondert wären. Dies heist abstrahiren. Wir vergleichen, wenn wir die Aufmerksamkeit entweder von einer Idee auf die andere wechselsweise hinwenden, oder wenn wir sie zu gleicher Zeit auf mehrere Ideen heften. Wenn wir mehrere Ideen von einander unterscheiden: so sehen wir sie bisweilen so an, als wenn sie nur eine einzige Notion ausmachten. Zu einer andern Zeit nehmen wir wieder von einer Notion Ideen weg, aus denen diese Notion zusammengesetzt ist. Dies ist es, was man Zusammensetzen und Auseinanderlegen der Ideen nennt. Beide Operationen fliessen aus der Reflexion.

Siebentes Kapitel. Eine Digression über die Principien, und über die Operation, die im Analysiren besteht.

Die ersten Empfindungen in den Wissenschaften waren simpel und leicht. Die diese ersten Entdeckungen machten, konten den andern die Bahn nicht vorzeichnen, auf welcher sie dazu gekommen waren, weil sie den Weg selbst nicht wusten, auf welchem sie fortgewandelt waren. Sie suchten daher ihre Entdeckungen dadurch zu beweisen, daß sie zeigten, ihre Entde-

ckungen stimmten mit allgemeinen Grundsätzen überein, woran niemand zweifelte. Dies machte die Leute glauben, diese Sätze seyen die rechte Quelle der Erkenntniß. Man nannte sie also Principien. Und nun wurde es, und ist noch ein allgemeines Vorurtheil, daß man nur aus Principien raisonniren dürfe. In der Synthese leuchtet die Unnützheit und der Mißbrauch der Grundsätze am meisten hervor. Man darf nur bedenken, daß ein allgemeiner Satz weiter nichts ist, als das Resultat unserer einzelnen Kenntnisse, so wird man einsehen müssen, daß er uns nur zu den einzelnen Kenntnissen herabführen kann, die uns bis zu demselben empor geholfen haben. Weit gefehlt also, daß ein solcher Satz das Principium dieser Kenntnisse sey. Um eine Wahrheit mit dem ganzen Kram von Principien vortragen zu können, den die Synthese erheischt, muß man ja offenbar schon eine Kentniß derselben haben. Und sie hellet daher um so viel weniger den Geist auf, je mehr sie einem den Weg verheelet, der zu den Entdeckungen hinführet. Auch kann man durch sie hintergangen werden, da die falschesten Sätze durch sie einen Anstrich von Wahrheit erhalten. Und endlich wiederholt sich kein Schriftsteller häufiger, und keiner läßt sich in ein unnützer Detail ein, als derjenige, der sich dieser Methode bedienet. Das einzige Mittel zu Kenntnissen zu gelangen, ist daher dieses, daß man auf den Ursprung unserer Ideen zurückgeht; daß man ihre Erzeugung verfolgt, und daß man sie unter allen möglichen Beziehungen mit einander vergleicht. Das heißt Analysiren.

Achtes Kapitel. Bejahen, Verneinen, Urtheilen, Schliessen, Begreifen. Der Verstand.

Verstand ist weiter nichts, als die Versammlung oder die Kombination von Seelenoperationen. Appercipiren, oder Bewustseyn haben, die Aufmerksamkeit richten, erkennen, imaginiren, sich erinnern, reflectiren, seine Ideen unterscheiden, sie abstrahiren, vergleichen, zusammensetzen, auseinanderlegen, sie analysiren, sie bejahen, verneinen, urtheilen, schliessen, begreifen. Das ist der Verstand.

Neuntes Kapitel. Von den Nachtheilen und den Vortheilen der Einbildungskraft.

Lok hat den vornehmsten Nachtheil in der Ideenverbindung gezeigt, da er bemerkte, sie seyen die Quelle der Narrheit. Um die Richtigkeit dieser Bemerkung einzusehn, darf man nur bedenken, daß die Imagination und die Narrheit, in Ansehung des Physischen, nur im Mehr, oder im Weniger von einander verschieden seyn können. Alles rührt von der Lebhaftigkeit her, mit welcher die Lebensgeister in grosser Menge nach dem Gehirn zuströmen.

Bestimmt man die Narrheit nur nach den Irrthümern, so kann man keinen vesten Punkt ansetzen, wo sie sich anhebt. Man lasse sie daher in einer Einbildungskraft bestehen, die, ohne daß man es merken kan, Ideen auf eine ganz unordentliche Art associiret, und die bisweilen auch auf unsere Urtheile und auf unser Betragen Einfluß hat. Nach dieser Bestimmung ist kein Mensch davon ausgenommen.

Die Einbildungskraft vermindert unser Unglück, und giebt unsern Vergnügungen die Würze, die ihren

ganzen Werth ausmacht. Aber sie vergrössert auch unser Unglück, und schafft uns Uebel, wenn wir keine haben.

Zehntes Kapitel. Wo schöpft die Einbildungskraft die Reitze, die sie der Wahrheit giebt?

Sie schöpft nicht blos aus der Natur, sondern auch aus den ungereimtesten und lächerlichsten Dingen; wofern ihr nur die Vorurtheile dabey zu Hülfe kommen. Daran ist nichts gelegen, daß sie falsch sind, wenn wir nur geneigt sind, sie als wahr zu glauben. Sie hat überall das Angenehme zur Absicht, deswegen ist sie aber der Wahrheit nicht entgegen. Alle Fictionen sind gut, wenn sie nur der Natur unsrer Erkenntniß und unserer Vorurtheile analog sind. Nichts ist schön, als was wahr ist. Nicht alles aber, was wahr ist, ist schön.

Eilftes Kapitel. Von der Vernunft; vom Esprit und dessen verschiedenen Arten.

Vernunft ist die Kenntniß der Art, wie wir die Operationen der Seele anzuordnen haben. Aber welchen Gebrauch muß man von den Operationen der Seele machen? Es giebt drey Operationen, die man hier unterscheiden muß: der Instinct, die Narrheit, und die Vernunft. Der Instinct ist weiter nichts als eine Imagination, deren Gebrauch nicht ganz in unsrer Gewalt steht. Er schließt das Gedächtniß, die Reflexion und die übrigen Seelenoperationen aus. Bey der Narrheit findet hingegen die Ausübung aller dreyen Operationen statt; nur ist es eine untergeordnete Einbildungskraft, die sie leitet. Die Vernunft

endlich entspringt aus allen wohlgeordneten Seelenoperationen. Daraus erhellet, was über die Vernunft, der Vernunft gemäß, und wider die Vernunft ist.

Der gesunde Menschenverstand und das Verständniß, sind nichts anders als das Begreifen, oder Imaginiren; sind nur nach dem Object verschieden. Der Gegenstand des ersten ist das leichte und Gewöhnliche; der Gegenstand des letztern sind zusammengesetztere und neuere Dinge. Die Bedeutung des Wortes Esprit ist schwankend, unterdessen muß sie doch auf die vorigen Seelenoperationen gehen. Nachdem man diese Operationen zusammennimmt, bildet man sich verschiedene Notionen, die man mit dem Namen Esprit bezeichnet. Diejenigen Operationen, über welche die Seele nicht eigenmächtig gebieten kann, verdienen diesen Namen nicht. Daher machen das Gedächtniß und die Operationen, die vor demselben vorhergehn, den Esprit nicht aus. Im höchsten Verstande würde er sich bey einem Menschen finden, der alle Operationen seines Verstandes, bey allen Gelegenheiten, gehörig zu ordnen, und sich derselben mit der möglichsten Leichtigkeit zu bedienen wüßte. Die verschiedenen Arten desselben sind folgende. Scharfsinn, der durch Reflexion und Analyse in das Innere der Dinge eindringt. Unterscheidungsvermögen ist das Vermögen Dinge zu vergleichen und die Verschiedenheit auszuzeichnen. Sagacität, die Fertigkeit sein Object auf die leichteste Art zu fassen, oder es andern faßlich zu machen. Der Geschmack empfindet den Werth der Dinge, ohne daß man sich einer Regel bedient. Erfindung besteht darin, daß man neue Kombinationen

zu machen weiß. Es giebt davon zweyerley Arten, Talent und Genie. Das Talent verbindet die Ideen einer Kunst oder einer Wissenschaft auf eine solche Art, daß die Wirkungen, die man davon natürlicher Weise erwarten kann, wirklich erfolgen. Genie setzt zum Talent noch die Idee von Esprit hinzu, und ist gewisser maaßen Schöpfer. Enthusiasmus ist dem kalten Blute entgegengesetzt, es ist der Zustand, wo man bey einer angestrengten Betrachtung der Umstände, in die man sich versetzt, von allen Empfindungen, die diese Umstände erzeugen müssen, lebhaft erschüttert wird.

Dritter Abschnitt. Von den einfachen und zusammengesetzten Ideen.

Zwo wesentliche Verschiedenheiten sind unter den complexen und einfachen Ideen sichtbar. 1) Bey den ersteren ist die Seele blos leidend. Sie würde sich die Idee von einer Farbe, die sie nie gesehen hat, nicht verschaffen können. Bey der Erzeugung der zusammengesetzten Ideen hingegen ist sie thätig. Sie vereiniget die Ideen entweder nach Belieben, oder nach Modellen. 2) Wir haben kein Maaß, nach welchem wir den Ueberschuß einer einfachen Idee über eine andere bestimmen könnten; weil sie untheilbar sind. Ganz anders ist es bey den complexen Ideen. Die einfachen und die complexen Ideen kommen darin überein, daß man sie beide als absolute und als relative Ideen betrachten kann.

Vierter Abschnitt. Erstes Kap. Von der Operation, mittelst welcher wir unsern Ideen Zeichen geben.

Diese

Diese Operation entspringt aus der Imagination. Was die Ziffern für die Ideen in der Arithmetik sind, das sind die Wörter in andern Wissenschaften. Es giebt zwey Fälle, in welchen wir einfache Ideen unter ein einziges Zeichen zusammenfassen können. Wir haben nämlich entweder Modelle vor uns, oder nicht. Z. B. das Wort, Gold, erinnert uns an alle die einfachen Ideen, ausgedehnt, theilbar, solid, hart, gelb, schmelzbar ꝛc. Will man über Substanzen reflectiren, so müssen wir Zeichen haben, die die Zahl und Verschiedenheit der Eigenschaften determiniren, die an ihnen wahrgenommen werden. Noch fühlbarer wird diese Nothwendigkeit bey compleren Ideen ohne Model. Z. B. Tugend, Laster. Man schmeiße die Zeichen weg, und versuche ob man noch über diese Dinge denken kann. Hieraus folgt, daß wir, um Ideen zu haben, worüber wir reflectiren können, Zeichen erfinden müssen, die zu Banden verschiedener Sammlungen einfacher Ideen dienen. Giebt man auf sich selbst Acht, so wird man eine grosse Menge von Zeichen finden, an die man gar keine Ideen geknüpft hat. Daher das Chaos, in welchem die abstraktesten Wissenschaften liegen. Die Materialien sind bey allen Menschen die nämlichen; nur die Geschicklichkeit, sich der Zeichen zu bedienen, ist verschieden; und davon rührt die Verschiedenheit der Menschen in dieser Rücksicht her.

Zweytes Kapitel.

Worin das aus Thatsachen bewiesen wird, was im vorhergehenden war vorgetragen worden.

Fünfter Abschnitt. Von den Abstractionen.

Die Eingeschränktheit unseres Verstandes macht uns die Notionen nothwendig. Gott bedarf ihrer gar nicht, weil er alle Individua kennt. Um also Ordnung in unsere Gedanken zu bringen, müssen wir die Dinge in verschiedene Klassen bringen. Solche Notionen müssen nun freilich mangelhaft seyn. Ohne Behutsamkeit ist ihr Gebrauch gefährlich. Von Realisten und Nominalisten. Man hat die Notionen mehr oder weniger realisirt, nachdem die Dinge, von denen sie partielle Ideen sind, mehr oder weniger Realität zu haben schienen. Die Ideen von Modificationen haben ein minderes Seyn erhalten, als die Ideen von Substanzen. Und die Ideen von endlichen Substanzen haben wiederum ein minderes Seyn, als die Idee vom unendlichen Wesen. Dadurch sind diese Ideen äusserst fruchtbar geworden. Ihnen haben wir Genera, Species, Essenzen und Differenzen zu danken. Aber der Mißbrauch dieser analysirten abgezogenen Notionen wird dadurch sichtbar, wenn die Philosophen auch die Natur dessen, was nicht ist, erklären wollen. Man hat sie von blos möglichen Geschöpfen handeln sehn, und zwar redeten sie von ihnen völlig so, wie von existirenden Kreaturen. Alles haben sie realisirt, so gar das Nichts, aus dem sie hervorgegangen sind. Diese Art von Abstractionen hat alles, was über Freyheit geschrieben worden, unendlich verfinstert.

Besser ist es, man realisire die abstracten nicht. Das Mittel darzu ist, daß man den Ursprung und die Erzeugung derselben entwickele. Dies wird nicht

durch

durch Definitionen erhalten, wer das glaubt, der hat das Vorurtheil noch, daß man nämlich mit abstracten Ideen anfangen müsse. Allein wenn man sich auf solche Art den Weg mit partikularen Ideen anzufangen verhauen hat: so kann man ja die abstracten Ideen, die aus diesen erwachsen, unmöglich erklären.

Sechster Abschnitt. Von einigen Urtheilen, die man der Seele ohne Grund zugeschrieben hat; oder Lösung eines metaphysischen Problems.

Hier werden die Meinungen des Loke und Berkley's bestritten, in Absicht auf die Gesichtsideen eines Blindgebohrnen, dem man das Gesicht öffnet.

Zweiter Theil. Erster Abschnitt. Vom Ursprunge und von der Fortbildung der Sprache.

Erstes Kap. Die Geberdensprache, und die Sprache artikulirter Töne in ihrem Ursprunge betrachtet.

Gesetzt, ein paar Kinder männlichen und weiblichen Geschlechts, kennen noch nicht den Gebrauch irgend eines Zeichens, und leben in der Wüste für sich allein. So lange jedes noch für sich ohne das andere war, war die Ausübung ihrer Seelenoperation auf die Perception und auf das Bewustseyn eingeschränkt, ingleichen auf die Aufmerksamkeit, Reminiscenz, und endlich auf eine sehr beschränkte Uebung der Einbildungskraft. Nur erst wenn sie beysammen lebten, hatten sie Gelegenheit diese ersten Operationen mehr auszuüben. Denn ihr Umgang machte, daß sie mit den

lauten jeder Leidenschaft die Perceptionen verbanden, deren natürliche Zeichen die Laute waren. Sie begleiten sie gewöhnlich mit einer Bewegung, Gestus, Handlung. Diese Menschen baten einander durch den bloßen Instinkt um Hülfe, und leisteten einander aus bloßem Instinkt Hülfe. Denn die Reflexion konnte noch keinen Antheil daran nehmen. Unvermerkt aber musten sie nach und nach anfangen, das mit Reflexion zu thun, was sie anfänglich nur aus Instinkt thaten. Erst, eine Fertigkeit an den Zeichen die Empfindung des andern zu erkennen. Dann bedienten sie sich derselben, um einander gehabte Empfindungen mitzutheilen. Dadurch wurde die Ausübung der Seelenoperationen nach und nach erweitert, und dadurch hinwiederum diese Zeichen vervollkommnet. Hieraus erhellet, wie die Laute der Leidenschaften, zur Entwickelung der Seelenoperationen, durch Veranlassung der Geberdensprache mitwürken, einer Sprache, die wahrscheinlich im Anfang nur in Zuckungen und heftigen Bewegungen bestand. Diese natürlichen Zeichen dienten ihnen nun zum Modell, wornach sie sich eine neue Sprache bildeten. Sie artikulirten neue Töne, und nachdem sie sie mehrmals wiederholt hatten, und mit irgend einem Gestus begleiteten, der die Gegenstände, die sie anzeigen wolten, bezeichnete, gewöhnten sie sich endlich, den Dingen Namen zu geben. Die ersten Fortschritte dieser Sprache geschahen aber langsam. Das Organ war noch unbeugsam. Man nehme nun ferner an, daß dieses Paar ein Kind zeugten, welches unter dem Druck seiner Bedürfnisse, die es nur äusserst schwer zu erkennen geben kon-

konte, alle Theile seines Körpers bewegte. Seine sehr bewegliche Zunge beugte sich auf eine ausserordentliche Weise, und sprach ein ganz neues Wort aus. Der Ton kam zum zweiten male mit der Bedürfniß wieder. So lernten es endlich die Eltern auch. Noch dauerte aber die Geberdensprache zugleich mit fort. Endlich aber wurde der Gebrauch der artikulirten Töne so leicht, daß er die Oberhand erhielt.

Zweites Kapitel. Von der Prosodie der ersten Sprache.

Die Inflexionen der Stimme änderten sich so ab wie die Gestus, auch können die Stimmen und das Geschrey der Thiere Gelegenheit zur Nachahmung in ihren Namen gegeben haben. Auch kann dieses bey Winden, Flüssen und allen andern Dingen, die einen Laut von sich geben, stattgefunden haben. Man könte diese in der uneigentlichen Bedeutung einen Gesang nennen. Und so läßt sich behaupten, daß die erste Aussprache an der Natur des Gesangs Theil genommen habe.

Drittes Kapitel. Von der Prosodie der griechischen und lateinischen Sprache; und gelegentlich von der Deklamation der Alten.

Die Griechen und Römer notirten ihre Deklamation. Diese Deklamation hat nie beleidiget. Ist dieses nicht ein Beweis, daß die Aussprache, die damals bey gemeinen Unterredungen gewöhnlich war, so sehr am Gesange Theil nahm, daß man ein solches Mittelding, wie unsere Deklamation ist, gar nicht ersinnen konte? Sie hat-

ten ferner Accente, ihnen konte also die Beugung, die die Accente erforderte, nicht zuwider seyn. Ihre Deklamation war also wiederum ein wirklicher Gesang.

Viertes Kap. Von den Fortschritten, die die Kunst des Gestus bey den Alten gethan.

Bey den Römern that sie grosse Schritte. Wir finden in der Prosodie der Griechen und Römer einige Reste von dem Charakter der handelnden Sprache; noch mehr müssen wir in den Bewegungen des Körpers, womit sie ihre Reden vergesellschafteten, dergleichen Spuren antreffen. Ihre Gestus waren also ausgezeichnet genug, um verstanden zu werden. Folglich konten sie auch Regeln für Gestus geben, die wir nicht mehr haben. Und nun war es auch leicht, sie dem Takt und dem Maaß der Deklamation zu unterwerfen. Das thaten die Griechen und Römer. Die letzten giengen noch weiter, sie theilten den Gesang und die Gestus unter zwey Akteurs aus. Andronikus ließ von einem Sklaven die Verse hersagen, während daß er die Gestus dazu machte. Dies führte natürlicher Weise zur Erfindung der Pantomimen. Diese gefiel den Römern gleich bey ihrer Entstehung, und sogar besser als die Schauspiele. Heut zu Tage muß es weit schwerer seyn, in dieser Kunst groß zu werden, als bey den Alten.

Fünftes Kapitel. Von der Musik.

Die ersten Fortschritte dieser Kunst, waren die Frucht einer langen Erfahrung. Man hat die Grundsätze derselben vervielfältiget, weil man die wah-

ten Principien nicht kannte. Daher stand es lange an, ehe man an die Absonderung derselben von den Wörtern gedachte. Allmählig kam die Musik so weit, daß sie den Nachdruck der Worte erreichte, und in der Folge versüchte sie so gar ihn zu übertreffen. Nun konnte ihre Absonderung von den Worten nicht mehr lächerlich vorkommen. Der Gesang der Wörter ist heut zu Tage von unserer gewöhnlichen Aussprache und von unserer Deklamation so verschieden, daß sich die Einbildungskraft nur mit der äussersten Mühe, der Täuschung unserer in Musik gesetzten Trauerspiele überläßt. Aber die Griechen waren auf der andern Seite auch weit empfindlicher als wir, weil sie eine weit lebhaftere Einbildungskraft hatten. Die Musiker endlich gebrauchten den günstigsten Augenblick, um sie zu rühren. (Die vorzüglichere Einbildungskraft der Griechen rührte nicht vom Klima her; sondern sie war eine natürliche Würkung der Veränderung, die die Sprache erlitt.)

Der Hang zum Gewöhnlichen war in allen Zeiten ein Hinderniß zum Fortkommen der Künste. Das hat die Musik vorzüglich erfahren müssen. Sie ist ferner eine Kunst, worüber jedermann zu urtheilen ein Recht zu haben glaubt. Die Zahl ungeschickter Richter muß hier folglich auch sehr groß seyn. Ohne Zweifel giebt es hier, wie in jeder Kunst, einen Punkt der Vollkommenheit, von welchem man nicht abweichen darf. Allein wie schwankend ist dieser! Wer hat ihn bisher bestimmt? Die Musik müßte eigentlich nach eben dem Verhältniß kritisirt werden, in welchem sie vollkommner wird.

Den Charakter der Instrumentalmusik der Alten kennen wir nicht mehr. Ihre Deklamation wich wahrscheinlich von ihrer gewöhnlichen Aussprache eben so ab, wie unsere Deklamation von unserer Pronunciation abweicht, und sie änderte sich gleichmäßig nach dem Charakter der Stücke und der Scenen ab. Im Lustspiel muste sie so simpel seyn, als die Prosodie verstattete. In der Tragödie war der Gesang mannigfaltiger und weitläuftiger. In den Chören war endlich der Gesang voller, als in den übrigen Chören. Die Kunst, die Deklamation zu notiren und sie mit einem Instrumente zu akkompagniren, war zu Rom in den frühsten Zeiten der Republik bekannt. Diese feine Nation wurde die Schule, in welcher sich der Geschmack für Künste und Wissenschaften bildete, und die lateinische Sprache beugte sich nach dem Charakter der Griechischen so sehr, als es ihr Genie nur zuließ.

Die Umstände betreffend, die eine so simple Deklamation, wie die unsrige ist, veranlasset haben, und solche Schauspiele, die von den Alten so sehr verschieden sind: so verstattete das kalte und phlegmatische Klima des Norden die Erhaltung der Accente und der Quantität nicht. Durch die Ueberschwemmung der Barbaren im römischen Reiche, verlohr die lateinische Sprache sehr. Hier liegt der Grund vom Mangel des Accents, den die Franzosen für die Hauptschönheit ihrer Sprache halten. Unter der Herrschaft dieser rohen Völker fielen die Wissenschaften. Da die französische Sprache fast gar keine Prosodie hat: so hat auch die Deklamation dieser Nation fast gar keine Regeln bekommen können. Daher die Verschieden-

heit

heit unserer Schauspiele von den Schauspielen der Griechen und Römer.

Sechstes Kap. Vergleichung der singenden Deklamation mit der simpeln.

Unsere Deklamation ist natürlicher Weise weniger Ausdrucksvoll, als die Musik. Dieser Mangel wird indessen dadurch ersetzt, daß die Deklamation uns natürlicher scheint. Ihrem Ausdruck giebt sie einen Anstrich von Wahrheit. Daher wirkt sie weit lebhafter auf die Einbildungskraft, als die Musik. Nicht in jeder Sprache weicht die Prosodie gleichstark vom Gesang ab. Sie sucht die Accente mehr oder weniger auf. Die Völker richten sich hier nach ihrem Temperamente. Man sagt z. B. der Ton, wodurch der Engländer den Zorn ausdrückt, sey in Italien der Ton des bloßen Erstaunens. Die Grösse der Bühne, die Kosten, die Griechen und Römer auf die Dekoration wendeten; die Masken, die jeder Person gerade die Physiognomie gab, die ihr Charakter erfoderte; die Deklamation, die ihre veste Regeln hatte; alles scheint den Vorzug der alten Schauspiele zu beweisen. Zur Schadloshaltung haben wir die Grazien, den Ausdruck des Gesichts und einige Feinheiten des Spiels, die blos unserer Art zu deklamiren empfindbar seyn können.

Siebentes Kapitel. Welches ist die vollkommenste Prosodie?

Die vollkommenste Prosodie ist diejenige, die durch ihre Harmonie, zum Ausdruck aller Arten von

Charakteren am geschicktesten ist. Nun aber tragen drey Stücke das ihrige zur Harmonie bey. Die Beschaffenheit der Töne; die Intervalle, in welchen sie auf einander folgen; und die taktmäßige Bewegung. Eine Sprache muß demnach sanfte, weniger sanfte, harte, kurz alle Arten von Tönen haben. Accente, die die Stimme zum Erheben und Nachlassen bestimmen, und durch die Ungleichheit ihrer Sylben alle Arten von taktmäßiger Bewegung ausdrücken können. Der Schluß der Perioden darf um der Harmonie willen nicht als gleichgültig angesehen werden. Es giebt Momente, wo sie fortlaufen, und andere, wo sie durch eine bemerkbare Ruhe schliessen müssen. Das Ohr darf nicht eher eine vollkommene Ruhe wahrnehmen, ausser wenn der Verstand vollkommen befriediget ist.

Hier kommen die Römer dieser Vollkommenheit näher, als die Franzosen. Die französischen Redner haben in ihren verschiedenen Wendungen nichts den Kadenzen ähnliches angebracht, die die Römer so mächtig rührten. Der Geschmack der Römer an der Harmonie und die Delikatesse des Volks ist in diesem Stücke ein Hauptgrund, daß kein Schauspieler diese verletzen durfte, ohne die Versammlung wider sich zu empören. Wenn die Römer empfindlicher waren gegen die Harmonie als die Franzosen, so musten die Griechen noch empfindlicher seyn als die Römer, und die Asiater mehr als die Griechen.

Achtes Kap. Vom Ursprung der Poesie.

Beym Ursprung der Sprache näherte sich die Prosodie dem Gesange; so nahm auch die Schreibart

Fi-

Figuren und Metaphern auf. Der Pleonasmus entstund aus der Armuth der Sprache. Der Stil war also bey seinem Ursprunge poetisch. Diese Sprache war auch lebendiger, und fürs Gedächtniß brauchbarer. Der Reim hat seinen Ursprung nicht der Entstehung der Sprache zu danken. Es entstund die Poesie aus den taktmäßigen Bewegungen und aus der Ungleichheit der Sylben. Dadurch machten sich die Menschen Modelle von Numerus und Harmonie, woraus sie nach und nach alle Regeln von Versification schöpften. Musik und Poesie sind daher ganz natürlich mit einander entstanden. Hierzu kam die Kunst des Gestus, die man den Tanz nennte. Daher läßt sich vermuthen, daß man bey allen Völkern, Tanz, Musik, und Poesie würde haben bemerken können. Anfänglich wurde die Poesie nur auf Religion, Gesetze, und auf das Andenken verdienstvoller Männer eingeschränkt. Da die Schrift entstund, änderten Musik und Poesie ihren Gegenstand. Sie theilten sich unter das Nützliche und Angenehme, und suchten mehr zu gefallen. Aus dem Genie der ersten Sprachen läßt sich auf den Stil der ersten Poesien schliessen. Fürs erste war es sehr gewöhnlich, daß man sich einige Wörter hinzudenken muste. Zweitens konten die ersten Dichter von Genauigkeit und Bestimmtheit nicht viel wissen. Daher unnütze Wörter und Plenonasmen, um den Vers vollzumachen. Endlich war diese erste Poesie äusserst figürlich und metaphorisch.

Wie sich die dichterische Schreibart und die Prose von einander entfernten, blieb ein Mittelding zwischen ihnen, woraus die Beredsamkeit erwuchs.

Neuntes Kapitel. Von Wörtern.

Die Menschen sprachen die ersten Worte unter solchen Umständen aus, unter welchen sie ein jeder auf dieselben Perceptionen ziehen muste. Dadurch fixirten sie ihre Bedeutung aufs genaueste. Wahrscheinlich bekamen die Thiere, die den Menschen Krieg ankündigen, eher Namen, als die Früchte, die zu ihrer Nahrung dienten. Die übrigen Dinge wurden nach Maaßgabe ihrer Bedürfnisse nach und nach mit Namen belegt. Lange war die Sprache schon da, ehe sie andere Wörter als für sinnliche Gegenstände, als z. B. für Baum, Frucht, Wasser, u. s. w. hatten. Dann kam der Name für den Stamm, Zweig, Blatt. In der Folge unterschied man nach und nach die Qualitäten und Umstände. So entstunden Adjektiven und Adverbien. Die Erfindung der Namen für die Operationen der Seele war weit schwerer. Die ersten Verba wurden nach dem Zustande der Seele erfunden, nachdem sie handelt oder leidet. Ehe die Verba erfunden wurden, wurde der Name des Gegenstandes, von welchem man reden wolte, in dem Augenblick ausgesprochen, in welchem man durch irgend eine Handlung seinen Seelenzustand ausdruckte. Da das Verbum auf sein Regimen folgte: so konte das regierende Wort nicht zwischen beide gestellt werden; weil es sonst die Beziehung würde verdunkelt haben; und es entstund die Konstruktion. Die Infinitiven druckten die Sache nur ganz unbestimmt aus, als gehn, handeln. Die Handlung ersetzte das übrige. Als wenn man sagte: Baum sehen; so gab man durch Gestus zu verstehen, ob man von sich, oder

oder von einem andern rede. Hierauf folgten nach und nach die Tempora ꝛc. Jede Mutterſprache hatte anfänglich nur eine einzige Konjugation. An ihrer Vervielfältigung war die Miſchung mehrerer Sprachen Schuld. Die abſtrakten Subſtantive ſind von den Adjektiven oder Verben gekommen. Das Wort Seyn iſt der Charakter der Bejahung. Wie die Aktiva, Paßiva und Neutra entſtanden. Von der Deklination.

Zehntes Kapitel. Fortſetzung deſſelbigen Gegenſtandes.

Die Ordnung, wie abſtrakte Ausdrücke entſtanden ſind, iſt die nämliche, wie allgemeine Ideen entſtanden ſind. Je gewöhnlicher der Gebrauch ſolcher Ausdrücke wurde, deſto mehr ſah man ein, wie ſehr die artikulirten Töne zur Bezeichnung ſo gar ſolcher Gedanken dienlich waren, die die unmerklichſte Beziehung auf ſinnliche Dinge haben. Von der Bewegung und Ruhe der Materie kamen ſie auf Bewegung und Ruhe der Seele. Sie ſagten: Die Seele bewegt ſich, betrübt ſich, heitert ſich auf ꝛc. Selbſt der Ausdruck Geiſt (Eſprit) kommt von der Idee einer ſehr feinen Materie, eines Dunſtes her. Die erſten Bedürfniſſe giengen eigentlich nur auf den Körper. Daher bedeuteten die erſten Namen blos ſinnliche Verrichtungen. In der Folge machten ſich die Menſchen immer mehr mit den abgezogenen Ausdrücken bekant.

Raiſonniren heißt, die Beziehungen ausdrücken. Dazu ſind nur die Konjunktionen das Mittel. Die Sprache der Aktion konte dieſen Mangel nicht genug erſe-

ersetzen. Daher kamen die Menschen nur spät dazu. Die urbildlichen Nationen entstunden in einer ganz andern Ordnung. Es waren Sammlungen mehrerer einfacher Ideen. Diese musten also erst Namen haben, ehe der Ausdruck der urbildlichen Notion entstehen konnte. Z. B. Herzhaftigkeit, setzt voraus die Begriffe und Namen von Gefahr ꝛc. Die Pronomina waren die letzten Wörter, die man erfand.

Eilftes Kap. Von der Bedeutung der Wörter.

Die Namen für einfache Ideen sind am wenigsten vieldeutig. Die komplexen sind vieldeutig. Der Sinn der Benennungen urbindlicher Ideen ist noch ungewisser, als die Bedeutung der Namen von Substanzen. Es kann theils daher rühren, daß man selten das Modell der Sammlung antrift, zu welchem sie gehören; oder davon, daß die Bemerkung aller einzelner Theile derselben oft sehr schwer ist, wenn man auch ihr Modell vor sich hat.

Zwölftes Kap. Von Inversionen.

Die Ideen modificiren einander in der Rede, nachdem die eine die andere erklärt, erweitert oder einschränkt. Hierdurch sind sie einander untergeordnet. Der Nominativ ist mit dem Verbum verbunden; das Verbum mit seinem Regimen; das Adjektivum mit seinem Substantivum, u. s. w. Man darf sich hier an die stärkste Verknüpfung halten, die unter den Ideen Statt hat, um ihre natürliche Ordnung nicht zu stören. Wenn sich die Inversionen nicht nach der stärksten Verbindung der Ideen richten, würden sie Unbequemlichkeit haben. Vergleichung der latei-

nischen und französischen Sprache in Absicht auf die Inversionen.

Dreyzehntes Kap. Von der Schrift.

Die Menschen fühlten bald die Nothwendigkeit neue Zeichen zu erfinden, als die artikulirten Töne da waren, um so wohl ihren Gedanken eine längere Dauer zu verschaffen, als auch sie abwesenden Personen mitzutheilen. Die ersten Zeichen und Schriftversuch war eine simple Mahlerey. Um die Idee eines Pferdes auszudrücken, stellte man ein Pferd hin. Die sinnreichen Egyptier erfanden Hieroglyphen. Endlich bewirkte die Gewohnheit, die Gedanken mittelst analoger Zeichen auszudrucken. Die Buchstaben waren die letzten Schritte, die man noch nach den Sinesischen Zeichen zu thun hatte. Die Egypter behielten noch lange nachher, da die Buchstaben schon erfunden waren, die Hieroglyphen.

Vierzehntes Kapitel. Vom Ursprung der Fabel, der Parabel und des Räthsels, nebst einigen Bemerkungen über den Gebrauch der Figuren und der Metaphern.

Da die Sprache noch unvollkommen war, konte man ohnmöglich schon Schlüsse machen. Diejenigen z. B. die den Beweis führen wolten, wie vortheilhaft der Gehorsam gegen die Gesetze sey, hatten kein anderes Mittel, als die umständliche Darstellung von Thatsachen. Dies ist der Ursprung der Fabel. Nach und nach gieng sie über zur Parabel, und endlich wurde sie ins Räthsel verwandelt. Diese wurden um so viel gewöhnlicher, da die damaligen Weisen

glaub-

glaubten, sie müßten ihre Lehren dem gemeinen Haufen zu verbergen suchen. Dadurch wurde die Sprache in ein Geheimniß verwandelt. Die Hieroglyphen wirkten auch mit, daß die Sprache nach und nach figürlich wurde. Endlich wurden die Figuren zur Verzierung der Rede gebraucht. Im Anfang wurden sie der Nothwendigkeit wegen erfunden; hernach wurden sie eine Zierde des Stils. Und auf diese Weise haben sie, wie sie gemißbraucht worden, der Sprache den ersten Stoß zu ihrem Verfall gegeben.

Funfzehntes Kapitel. Vom Genie der Sprachen.

Klima und Regierung wirken zur Bildung des Karakters der Völker. Das Klima giebt ihnen mehr Lebhaftigkeit, oder Phlegma, und dadurch wird das Volk mehr zu einer Regierung als zur andern aufgelegt. So wie Regierung auf den Karakter der Völker Einfluß hat, eben so hat der Karakter auf die Sprache Einfluß. Eine Menge kann sich nicht verabreden um ihre Leidenschaften zu verheelen, daher druckt sich der Karakter ganzer Völker in ihrer Sprache noch deutlicher aus, als die Leidenschaften einzelner Menschen. Jede Sprache druckt daher den Karakter eines Volks aus, welches diese Sprache redet. So schliessen z. B. die Ausdrücke, die in den Ackerbau hineinschlagen, im Lateinischen edle Ideen ein, die sie im Französischen nicht haben. Der Ackerbau war anfänglich bey den Römern eine nothwendige Kunst. Dadurch gesellten sich die Ausdrücke solche Nebenideen zu, wodurch diese Kunst veredelt wurde. Das blieb so auch,

da

da der Luxus der Republik aufs Höchste stieg. Diese Kunst wurde bey den Franzosen im Anfang von Sklaven getrieben; folglich musten die Nebenideen ganz verschieden seyn, die diese Ausdrücke in der lateinischen Sprache hatten. Wenn sich das Genie der Sprache nach dem Genie der Völker bildet, so bildet es sich doch nur durch Beyhülfe grosser Schriftsteller völlig aus. Man muß, um die Fortschritte hierin zu entdecken, zwo Fragen auflösen. Warum sind sich die Künste und Wissenschaften nicht in allen Ländern und in allen Jahrhunderten gleich? Und warum leben grosse Menschen in allen Arten von Kentnissen fast beständig zu derselben Zeit?

Das kann nicht vom Klima herrühren; sondern die zur Entwickelung des Genies günstigen Umstände treten bey einer Nation zu der Zeit ein, da ihre Sprache veste Principien und einen entschiedenen Karakter zu haben anfängt. Dies ist die Epoche grosser Männer. Aber Talente wirken auch wieder auf die Sprache, und so unterstützt eins das andere.

Die Ursachen der höchsten Ausbildung einer Sprache sind auch die Ursachen ihres Verfalls. Wenn sie überall Originalschriftsteller hat, so glaubt einer um so mehr Schwierigkeiten, jene Schriftsteller zu übertreffen, je mehr er Genie hat. Er will, wie sie, der erste in seiner Art seyn, und schlägt daher einen neuen Weg ein. Und hier bleibt ihm nichts übrig, als von der Analogie abzuweichen. Er muß also, um Original zu seyn, den Ruin einer Sprache zubereiten.

Zweiter Abschnitt. Von der Methode.

Erstes Kapitel. Von der ersten Ursache unserer Irrthümer und vom Ursprunge der Wahrheit.

Der Ursprung des Irrthums liegt im Mangel der Ideen, oder in unrichtig bestimmten Ideen, und der Ursprung der Wahrheit in richtig bestimmten Ideen. Die Wahrheit wird durch Zusammensetzung und Auseinanderlegung entdeckt. Wenn man aber nicht mit Richtigkeit immer schließt; so liegt der Grund darinne, daß man nicht sichere Regeln gefunden hat, nach welchen man die Ideen genau zusammensetzen und auseinanderlegen kann. Und dies rührt wiederum daher, daß man sie nicht zu determiniren gewust hat.

Zweites Kapitel. Wie man die Ideen oder Benennungen bestimmen kann.

Um der Sprache Deutlichkeit und Bestimmtheit zu verschaffen, muß man die Materialien unserer Kenntnisse wieder vornehmen, und neue Kombinationen mit denselben veranstalten, ohne auf die schon vorhandenen Rücksicht zu nehmen. Die Namen der einfacheren Ideen, sowol der Sensationen, als der Operationen der Seele können durch die Umstände genau bestimmt werden; weil sie schon sehr genau bestimmt sind, daß die Kinder sich nicht dabey irren. Nun kann man auch diejenigen Ausdrücke bestimmen, die andern Ideen zugehören. Man darf zu dem Ende nur die Anzahl und die Beschaffenheit der einfachern Ideen bestimmen, aus welchen man eine komplexe

Notion bilden kann. Die komplexen Ideen sind das Werk des Verstandes; sind sie fehlerhaft, so rührt es davon her, daß wir sie schlecht gebildet haben. Man muß sie also von neuem bilden.

Man knüpfe ferner nur wenig Ideen an die Wörter, und gehe nur sehr ordentlich zu grössern Sammlungen über. Auf solche Art gewöhnt man sich, unsere Notionen immer mehr und mehr zusammenzusetzen, ohne sie dadurch ungewisser und unbestimmter zu machen. Will man klare und bestimmte Namen von Substanzen bilden, so muß man die Natur zu Rathe ziehn, und man muß sie nur diejenigen einfachen Ideen bedeuten lassen, die man zusammengefunden hat. Ganz anders muß man bey urbildlichen Notionen, wie in der Moral ꝛc. zu Werke gehn, hier hängt die Bestsetzung ihrer Namen blos von uns ab, weil es blos auf uns ankommt, daß wir die einfachen Ideen bestimmen, aus denen wir selbst die Sammlung gemacht haben.

Drittes Kapitel. Von der Ordnung, die man in der Untersuchung der Wahrheit befolgen muß.

Um neue Entdeckungen zu machen, darf man nur über neue Entdeckungen reflektiren. Die Wissenschaften haben einfache Ideen zu ihren Prinzipien, zu denen wir mittelst der Sensation und Reflexion gelangen. Um sich hier komplexe Notionen zu erwerben, haben wir kein ander Mittel, als die Vereinigung einfacher Ideen in verschiedene Sammlungen. Man muß also hier in der Fortbildung der Ideen derselben Ordnung wie in der Mathematik folgen, und dieselbe Behutsamkeit in der Auswahl der Zeichen ge-

brauchen. Man gehe bis zu dem Ursprunge der Ideen zurück; man entwickele ihre Entstehungsart, und veranstalte verschiedene Zusammensetzungen und Auseinanderlegung derselben, um sie von allen Seiten, die die Beziehungen derselben darstellen, zu vergleichen.

Die Analyse ist das einzige geheime Mittel, zu Entdeckungen zu gelangen. Das Mittel zur Analyse ist die Verknüpfung der Ideen. Wenn ich über einen Gegenstand reflektiren will, so bemerke ich erst, daß die Ideen, die ich von ihm habe, mit den Ideen, die ich nicht habe, und die ich finden will, verknüpft sind. Ich bemerke hierauf, daß sich die andern Ideen auf vielerley Art verbinden können, und daß es unter diesen Ideen einen stärkern und schwächern Zusammenhang giebt, nachdem die Kombinationen abändern. Sehe ich den Gegenstand von der Seite an, die die gröste Verknüpfung hat mit den Ideen, die ich suche, so werde ich alles finden. Wie soll ichs anfangen, die stärkste Verknüpfung zu finden? Die Kombination, bey welcher sich dieser Zusammenhang findet, richtet sich nach der Entstehungsart der Dinge. Folglich muß man bey der ersten Idee anfangen, die alle übrigen hat hervorbringen müssen.

Viertes Kapitel. Von der Ordnung, die man beym Vortrag der Wahrheit befolgen muß.

In einem Werke darf die Kunst nicht hervorstechen; aber Ordnung muß daseyn. Durch die Ordnung soll das Verständniß eines Werks erleichtert werden. Vermeiden muß man aber Ausführlichkeit; weil sie den Geist erschlappt; Digreßionen, weil sie

zer-

zerstreuen; häufige Divisionen und Subdivisionen, weil sie ihn verwirren; und Wiederholungen, weil sie ihn ermüden. Man muß beym Vortrage mit dem leichtesten und mit Ideen anfangen, die man durch die Sinne erhält, und von diesen muß man so wol zu einfacheren als zu zusammengesetztern fortgehn.

Die beste Art andre zu unterrichten, ist die, daß man sie auf demselben Wege fortführt, den man selbst hat gehen müssen, um sich zu unterrichten. Wann die Analyse die Methode ist, die man bey der Untersuchung der Wahrheit befolgen muß; so ist sie auch die Methode, deren man sich zum Vortrage der Entdeckungen bedienen muß, die man gemacht hat.

* * *

Rec. hat nicht ohne Vergnügen diese Uebersetzung gelesen, ohnerachtet er zu verschiedenen malen diesen Schriftsteller, der eine Zeitlang sein Lieblingsschriftsteller war, im Originale studirt hat. Gewiß ist es, daß Condillac eine Stelle neben dem Baco und Loke verdient, welchen letzteren er noch dazu ergänzt hat. Seine Art zu denken, und die Regeln, die er dazu gegeben hat, sind vorzüglich gut, und wir wünschen diese Uebersetzung nunmehro in die Hände aller angehenden Philosophen; weil sie aus der Analyse dieses Schriftstellers gewiß mehr werden lernen können, als aus hundert Dialektiken. Angenehm ist es uns gewesen, daß Hr. Hißmann Hoffnung zu einer Uebersetzung des Condillacschen Traité des Sensations macht, wir wünschen ihm hierzu baldige Muße. W * *

II.

Versuch eines populairen Lehrbuchs des guten Geschmacks für Mädchen und Jünglinge. Von M. Joh. Christoph König. 158 S. 8. Nürnberg in der Felseckerischen Buchhandlung, 1780.

Der Zweck dieses wohlgerathenen Lehrbuchs ist, den guten und vernünftigen Geschmack auszubreiten, vornehmlich bey Personen, denen es entweder an Kraft oder an Gelegenheit fehlt, durch eine glückliche Wahl ihrer Lektür denselben bey sich zu bilden. Und in dieser Hinsicht finden wir es seiner Absicht angemessen. Nicht alle Leser und am allerwenigsten alle Leserinnen, deren es doch jetzo so viele giebt, geben sich mit Regeln und Grundsätzen des vernünftigen Geschmacks ab, können es auch nicht, weil sie nur gleich empfinden wollen, wollen bewegt, zum Weinen oder Lachen gerührt seyn. Daher die grossen Nachtheile, welche aus einer so übel geordneten Lektür entstehn! Daher überspannte Köpfe, die nicht mehr in diese sublunarische Welt passen; Seher und Seherinnen, Lotten und Werther. — Diesen allen zu Hülfe zu kommen, hatte nun Hr. K. nicht blos auf die Sache selbst, sondern hauptsächlich auf die Methode und auf ein Vehikul zu denken, ihnen eine Lektür über die Grundsätze des Geschmacks annehmlich zu machen. Arzeney bleibt immer Arzeney; aber der

eine

eine nimmt sie lieber im Wein als im Wasser, aus einem silbernen Löffel lieber, als aus einem bleyernen, lieber vergüldet, als roh. Also — unser Verf. wählte zur Einkleidung bald Briefe, bald Reden, bald Erzählungen, bald Gespräche, die wir immer der Sache sehr angemessen finden. Ausser dem ist natürlicher Zusammenhang unter den Materien selbst überall sichtbar.

I. Ueber den Geschmack überhaupt. In Briefen an eine Freundin.

Der erste und zweyte Brief ist eine Parallele zwischen dem körperlichen Geschmack, und dem geistigen. (Solche Vergleichungen wird jeder lieben, der es mit jungen Leuten zu thun gehabt hat, denen er nicht vordeklamiren darf, sondern die er sokratisch unterrichten muß. Rec. kann es aus Erfahrung wissen, wie gern der junge Zuhörer solchen Nebeneinandersetzungen und Vergleichungen zusieht und zuhöret, und wie leicht es ihm wird, das Aehnliche von dem Verschiedenen abzulösen. Er glaubt aus seinem eignen Fond die Ideen zu erwecken, und dies, daß er nun glaubt, er habe das Gefundene sich selbst zu verdanken, gefällt ihm mehr, oder er gefällt sich vielmehr selbst darinnen.)

Die Resultate, die unser V. aus dieser Vergleichung zieht, sind folgende. Der sinnliche Geschmack ist nicht bey allen Menschen einer und derselbe; der geistige eben so wenig. Jener ist in Ansehung seiner Lebhaftigkeit und Stärke verschieden; dieser auch. Jener kann geschärft und abgestumpft werden; dieser auch. Jener kann verwöhnt werden;

dieſer auch. Jener kann an Gegenſtände gewöhnt werden, deren erſter Eindruck ihm widrig war; dieſer auch. Jener kann zuweilen dergeſtalt ausarten, daß er eine offenbar unnatürliche Stimmung oder Richtung erhält; dieſer auch. Jenem iſt zuweilen alles angenehm, zuweilen alles unangenehm; dieſem auch. Jener iſt ein anderer im Lenz, ein anderer im Sommer, ein anderer im Herbſt unſeres Lebens; dieſer auch. Jener reflektirt bey ſeinen Urtheilen nicht drauf, ob ein eßbarer oder trinkbarer Gegenſtand nützlich oder ſchädlich, nahrhaft oder blos ergötzend ſey; dieſer reflektirt eben ſo wenig darüber, ob ein ſichtbarer oder hörbarer Gegenſtand vollkommen oder unvollkommen, wahr oder erdichtet, moraliſch gut oder moraliſch bös, neu erfunden oder nachgeahmt, von der Natur oder von der Kunſt hervorgebracht ſey. Es ſchmeckt gut, es ſchmeckt widrig, ſind die beiden Urtheile des ſinnlichen; es iſt ſchön, es iſt häßlich, ſind die beiden Urtheile des geiſtigen Geſchmacks. Daraus folgt, daß unſer ſinnlicher Geſchmack unter der Herrſchaft der Vernunft ſtehen müſſe. Und eben dieſer Herrſchaft muß ſich auch der geiſtige unterwerfen, wenn er richtig und unſchädlich für die Geſundheit unſerer Seele ſeyn ſoll. Denn nicht alles iſt vollkommen gut, was ſchön iſt; und nicht alles iſt vollkommen bös was nicht ſchön, was häßlich iſt. Was kann hier anders folgen, als daß die Vernunft ſich die Kenntniſſe erwerben müſſe, welche ihr als Führerin des guten Geſchmacks unumgänglich nöthig ſind. Dieſe Kenntniſſe ſind nichts anders als **Grundſätze des ächten guten Geſchmacks.**

II. Was

II. Was ist guter Geschmack?

Der gute Geschmack ist entweder ein blos natürlicher guter, oder ein zugleich durch vernünftige Grundsätze des Schönen gebildeter guter Geschmack. Jener urtheilt zwar richtig über die Gegenstände, aber er weiß keine Gründe für seine Urtheile anzuführen; dieser aber weiß, warum er so und nicht anders urtheilt. Eigentlich also ist das nur guter Geschmack, der seine Urtheile auf veste und vernünftige Grundsätze des Schönen gründet.

III. Was ist schön?

Man sagt: Schön ist das, was gefällt. Häßlich, was nicht gefällt. So wäre aber die Schönheit sehr relativisch; weil dem einen das gefällt, was dem andern mißfällt. Zur Schönheit gehört vors erste Regelmäßigkeit. Hier darf kein Einerley, oder Einförmigkeit Statt haben, sondern es muß Mannichfaltigkeit vorhanden seyn. Zusammen: Uebereinstimmung des Mannichfaltigen in der Einheit, ist Schönheit. Es giebt sinnliche und geistige Schönheit. Jene gehört entweder fürs Auge, oder für das Ohr, oder für beide zugleich.

IV. Ueber die moralische Schönheit.

In dem Gebiete der moralischen Schönheit liegen Gegenstände fürs Herz. Gesinnungen und Handlungen. Zu einer moralisch schönen Handlung ist nicht genug, daß sie eine rechtmäßige Handlung ist; so wenig ein regelmäßiger Körper auch gleich ein schöner Körper ist. Es gehört etwas mehr dazu. Gesinnungen und Handlungen, welche blos das Gesetz befiehlt, welche zur Erhaltung und Wohlfahrt einzig

und allein abzwecken, solche Handlungen gehören in das Gebiet der Rechtmäßigkeit. Handlungen hingegen, bey welchen man sich auf eine vernünftige Weise selbst vergißt, einzig und allein die Wohlfarth seiner Brüder, die Beförderung der menschlichen Glückseligkeit denkt, nur solche gehören in das Gebiet der schönen Handlungen. So wie es mehr regelmäßige menschliche Körper als schöne giebt; so ist auch die Summe der blos rechtmäßigen Handlungen grösser als der schönen. Die moralische Schönheit gefällt auch dann, wenn sie von der körperlichen getrennt ist. Die körperliche Schönheit kann sich niemand geben. Die moralische kann sich jedermann aus eigner Kraft geben und erhalten. Die körperliche Schönheit begleitet uns bloß in der Jugend; die moralische durch das ganze Leben. Jene erregt nicht Liebe, sondern Begierden; diese erzeugt Liebe, Zärtlichkeit, Freundschaft.

V. Ueber die Empfindsamkeit und Empfindelei. Eine artige Erzählung in Briefen von überspannter Einbildungskraft.

VI. Ueber die geistige Schönheit überhaupt.

Alle moralische Schönheit ist eine geistige. Aber nicht umgekehrt. Wenn ein Gegenstand nicht blos der Einbildungskraft gefällt, sondern uns dergestalt interessirt, daß in unserm Herzen ein Wunsch und Neigung, eine Liebe, eine Hochachtung für den Gegenstand entsteht; dann hört erst die Schönheit auf, eine geistige überhaupt zu seyn — dann wird sie zugleich für uns eine moralische Schönheit. Die geistige Schönheit überhaupt ergötzt also unsere

Ein-

Einbildungskraft einzig und allein, ohne daß sie zugleich unser Herz rührt.

* * *

Was uns etwa bey diesem Büchelchen zu wünschen übrig bleibt, wäre dieses, daß, wenn es seinem Titel und seiner Absicht völlig entsprechen soll, es etwas weitläuftiger seyn, und mehrere Materien auf eine so faßliche und unterhaltende Art vortragen müste. Wie? Wann der Hr. Verf. vielleicht in einer Fortsetzung die schöne Lektür seiner Leserinnen ordnen und ihnen Regeln mittheilen wollte, nach welchen sie den besten Nutzen aus dergleichen Schriften ziehen könnten? Eine Anweisung zur schönen Lektür für Mädchen und Jünglinge! Denn ich denke doch immer, solche Leser lassen sich auch nicht einmal so weit in das Spekulative des Schönen ein; sondern wollen es bald in der Nähe haben. Sie wollen nicht die Regel allein, sondern die Kunst, und diese nicht darum weil es Kunst ist, sondern damit sie sich daran ergötzen wollen. Ob nun aber ein solches Buch nach eben der Manier sich einkleiden und behandeln lasse, wie das gegenwärtige, das überlassen wir dem Verf. zur Beurtheilung. Unter allen hat uns sein erzählender Ton am besten gefallen.

III.

Des Herrn Le-Trosne, ehemaligen Königlichen Sachwalters und Titular-Raths bey dem Landgerichte zu Orleans ꝛc. Lehrbegrif der Staats-Ordnung, oder Entwickelung des vom D. Franz Quesnay erfundenen Physiokratischen Regierungs- und Staats-Wirthschafts-Systems. Aus dem Französischen übersetzt, und mit einem Register, welches statt eines Glossariums über das Physiokratische System dienen kann, versehn von M. Christian August Wichmann.

Mit fortlaufender Seitenzahl ist ein dazu gehöriges Werk des Mr. Le-Trosne beygefügt: Elementarwerk vom Staats-Interesse in Rücksicht auf Geltung, Umlauf, Kunstfleiß, und inländischen so wol, als auswärtigen Handel, worinnen einige Grundsätze des Hrn. Abbé von Condillac geprüft werden. 764 S. gr. 8. Das Register allein beträgt 6 Bogen und 2 Seiten. Mit Churfürstl. Sächs. gnädigster Freyheit.

Leipzig bey Jacobäer und Sohn, 1780.

Um den Leser in den Stand zu setzen, von der Wichtigkeit dieses Werks zu urtheilen, wollen wir zuförderst etwas von seiner Entstehung anführen. Woraus so dann das Verdienst des Hrn. Wichmanns durch diese Uebersetzung, welches er sich um das deutsche

sche Publikum erworben hat, einleuchten muß. Der Verf. überreichte die ersten fünf Abhandlungen der Akademie der schönen Wissenschaften zu Caen, welche dieselben in ihren öffentlichen Versammlungen vorgelesen, und dem Verf. eine Aufforderung zufertigen ließ, dieselben öffentlich bekannt zu machen, als solche Abhandlungen, die in den öffentlichen sowol, als Privatsitzungen der Akademie vorgelesen worden wären, und dabey durchgängigen Beyfall von Seiten aller Mitglieder erhalten hätten. In den Actis besagter Akademie heißt es: „Die Akademie hält das Werk deswegen für höchst wichtig, weil darinn die wahren Grundsätze der ökonomischen Wissenschaft mit einer Deutlichkeit vorgetragen sind, die um so viel einleuchtender ist, da sie auf Wahrheiten beruht, welche für die Glückseligkeit der Menschen überaus vortheilhaft sind.„ Noch mehr wurde der V. zur Bekantmachung desselben durch ein gnädigstes Handschreiben Sr. Hochfürstlichen Durchlaucht, des Hrn. Margrafen von Baaden, bewogen. „Solche Schriften, sagt der weise Fürst, gehören von Rechtswegen dem menschlichen Geschlechte zu; der Besitz derselben muß nicht auf eine einzelne Gesellschaft eingeschränkt bleiben. — Den Nutzen, der aus ihrem Unterricht zu schöpfen ist, will ich mit dem Publikum theilen.„ — Im Jahr 1777 erschien dieses Werk im Original zu Paris unter dem Titel: de l' ordre social etc. mit Beyfall des Großsiegelbewahrers von Frankreich. Der königliche Censor berichtete folgendes von diesem Buche: „Ich habe in dieser Handschrift die Staatsordnungs-Gesetze, nebst den Verhältnissen der-

derſelben zu den Grundſätzen der Adminiſtration eines Staats, auf eine Art entwickelt gefunden, die mir höchſt einleuchtend dünkt. Ueberdies athmet dieſes Werk durchgehends eine Liebe zum Guten und zur Gerechtigkeit, welche wahre Theilnehmung an der vorgetragenen Sache erweckt.„ u. ſ. w. Gründe genug die Aufmerkſamkeit der Liebhaber dieſer Wiſſenſchaft zu reitzen! Auch der Philoſoph, der eben nicht Staatsmann von Profeßion iſt, findet auf allen Seiten unterhaltenden Stoff für ſein Nachdenken. Denn der V. hebt ſeine Grundſätze unmittelbar aus der menſchlichen Natur heraus, und wendet ſie ſodann mit einer Beredſamkeit, die ſolchen Schriften nur ſelten eigen iſt, auf die mancherley Verhältniſſe im Staate an. Wir wollen ſein Syſtem, ſo viel als möglich, im Zuſammenhange ſuchen darzulegen, wenn wir zuvor von dem Phyſiokratiſchen Syſtem überhaupt nach den Begriffen unſers V. etwas werden geſagt haben.

Das Phyſiokratiſche Syſtem geht damit um, die Staatsordnungs-Theorie auf wenige Grundſätze, die auf phyſiſche und nothwendige Verhältniſſe gegründet ſind, und einleuchtende Evidenz haben, zu bauen. In demſelben werden auf eine unveränderliche Art die Rechte und Pflichten feſtgeſetzt und für alle ins Gleichgewicht gebracht. Es hat zur Abſicht, das Intereſſe des Regenten und das Intereſſe der Völker zu einem einzigen untheilbaren Intereſſe zu machen, das ſowol den Geſetzen der Gerechtigkeit, als auch den phyſiſchen Naturgeſetzen untergeordnet iſt. Es läßt daſſelbe das Intereſſe des Regenten,

und

und der Völker, das Interesse des Eigenthums an Grund und Boden, das Interesse der Landwirthschaft, des Handels und der Industrie, alle nebeneinander in gleicher Reihe gehn. Die Prinzipien sind hier das Wesen des Menschen, seine Bedürfnisse und die Mittel selbige zu befriedigen, und die Reproduktions-Gesetze. Der Weg, den die jährlich wieder auflebenden Schätze von ihrer Entstehung an bis zu ihrer Consumtion nehmen, die Vertheilung, welche damit in der menschlichen Gesellschaft vorgenommen wird, die Natur und Beschaffenheit der mancherley menschlichen Arbeiten, dies ist der Stoff, den der Physiokrat bearbeitet, und zwar nicht nach willkührlichen Grundsätzen, sondern, wie gesagt, aus physischen Naturgesetzen, und nach den unwandelbaren und unumschränkten Gesetzen der Gerechtigkeit. Kurz, Rechte und Pflichten des moralisch physischen Menschen, sind die Grundpfeiler dieser Wissenschaft. Diese Begriffe überheben mich einer Antwort auf die Frage: „Ob eine Anzeige solcher Schriften für eine philosophische litteratur gehöre?„

In der ersten Abhandlung handelt der Verfasser von der Pflicht der Gelehrten und gelehrter Gesellschaften, das Studium der Staatsordnung zu treiben, und sich mit Erörterung ökonomischer Wahrheiten zu beschäftigen.

Die zwote Abhandlung beweist das Daseyn der Staatsordnung, und ihren Zusammenhang mit den physischen Reproduktionsgesetzen.

Gesell-

Gesellschaftlicher Zustand war für die Menschen nothwendig. Seiner Absicht nach war es ein Zustand des Friedens; ein Zustand, worin die Gerechtigkeit die oberste Regierung führte. Hier waren Rechte und Pflichten. Um durch die Beobachtung aller Pflichten ihre Rechte in Sicherheit zu setzen, begaben sie sich unter den Schutz landesherrlicher Gewalt. Hier entstund, nach den Gesetzen der Gerechtigkeit für den Regenten das Recht zu befehlen, aber auch die Pflicht, solches nicht anders zu gebrauchen, als zur Glückseligkeit der Gesellschaft, zur Sicherstellung ihrer Rechte; denn aus dieser Ursach suchten die Menschen bürgerliche Conföderation. Mit der Natur gab Gott den Menschen zugleich das Buch der Gesetzgebung. Aus diesem Buche fliessen als ungezwungne Folgerungen die Gesetze, worauf die beste Staatsordnung ruht. In dieser Materie ist alles physisch und wird durch physische Mittel bewirkt. Es sind Menschen die regiert werden sollen. Diese kleben wegen ihrer Bedürfnisse an der Erde. Das erste Mittel sie zu befriedigen, ist Aufsuchung wild wachsender Früchte, Jagd und Fischerey; das zweite besteht im Feldbau. Durch das Recht, sich zu erhalten, hat der Mensch auch ein Recht zu den Dingen, die zu seinem Genusse dienen. Aber das Aufsuchen ist ein unzuverläßiger Weg zum Unterhalte. Der Mensch muste daher seinen Verstand anwenden, die Fruchtbarkeit des Bodens zu vergrössern, das heißt, er muste die Reproduktionsgesetze studieren. Die Landbauwissenschaft ist also ein Resultat von Beobachtungen, und die Grundlage dazu sind die physi-

schen

schen Reproductionsgesetze, die der Mensch schon eingeführt findet, und nach denen er sich einrichten muß. Folglich muß die Staatsordnung auf der nämlichen Grundlage ruhen. Nicht als wenn sie nicht auch auf den moralischen Neigungen der Menschen ruhen müste, nein, sondern es haben jene Begriffe für den Menschen eine weit sinnlichere Evidenz. Sie muß Bedacht nehmen auf die Vermehrung der Menschen, ihr Daseyn in Sicherheit stellen, und es angenehm und bequemlich zu machen suchen. Aus der Arbeit des Aufsuchens ergiebt sich, daß Personalfreyheit und Mobiliareigenthum ein paar ursprüngliche, unumgängliche und aus dem Rechte der Existenz augenscheinlich fliessende Gesellschafts- oder Staatsgesetze sind. Eben diese Gesetze erfordert der Landbau und noch überdies das Eigenthum an Grund und Boden. Der Fleiß, die Arbeit und Kosten, die der Mensch auf die Kultur des Bodens verwendet, machen den ursprünglichen Preiß des Eigenthums aus; und die Früchte gehören ausschließlich dem Besitzer. Alles dieses fließt nothwendig aus der physischen Ordnung, und ist dem allgemeinen Interesse gemäß. Die jährlichen Früchte des Bodens sind der Ertrag, so wol der Arbeit, als der Kosten. Wer mehr Boden hat als er bauen kann, muß andere Menschen zu Hülfe nehmen, und hernach die Früchte mit ihnen theilen. Wer mehr Produkte hat, als er selbst verzehren kann, der hat auch andere Bedürfnisse. Je reicher er wird, desto mehr will er geniessen; und doch kann er anders nicht geniessen, als wenn er zum Vortheil Anderer verthut. Auf diese

Art

Art wird das Recht des Eigenthums, welches seiner Natur nach ausschließlich ist, mit dem Rechte zu leben, das jedermann hat, vereiniget, und die gleiche Austheilung des Bodens ist ein Hirngespinst; welches auch daraus erhellet, weil die Natur Kräfte, Talente und Geschicklichkeiten ungleich ausgetheilt hat, und nicht ein jeder zu jedem Geschäfte gemacht ist. Diese aber machte den Tausch nothwendig, weil jeder des Andern wechselseitigen Beystands benöthiget ist. Mithin sind die Gesetze der Freyheit und des Eigenthums sowol an Mobilien, als an Grund und Boden, ursprüngliche, wesentliche Fundamentalgesetze der menschlichen Gesellschaft. Die bürgerliche Ordnung hat keine Macht über diese Gesetze. Die Verletzung oder Beobachtung derselben macht, unabhängig von der bürgerlichen Ordnung, die Moralität gesellschaftlicher Handlungen aus. Und eben darinne liegt die wesentliche Gerechtigkeit.

Also besteht die bürgerliche Ordnung blos in der Anwendung jener ursprünglichen Naturgesetze auf die Regierung der Nationen. Der Bürger verliehrt so wenig an den Rechten, die sie ihm zusichert; er opfert davon so wenig einen Theil auf, um den andern desto gewisser zu behalten, daß er sich vielmehr in der bürgerlichen Verfassung einen sichern, dauerhaftern Genuß aller seiner Rechte erwirbt. Demnach ist die Absicht der bürgerlichen Ordnung nicht, die Ausübung der Freyheit zu beschränken.

Es giebt eigentlich nur Eine Quelle des Reichthums, die Erde; es giebt nur Eine Arbeit, die Reich-

thum

thum erzeugt, der Landbau oder die Landwirthschaft. Es giebt nur Eine Anwendung des Reichthums, die den verzehrten Reichthum aufs neue hervorbringt, den Vorschuß auf den Landbau. In allem übrigen sehen wir nicht mehr als Consumtion, Vertheilung, Ausgabe, Umlauf. Wenn also die bürgerliche Gesellschaft ihren Ursprung und ihr Daseyn dem Landbau zu verdanken hat; wie könnte sie ein ander Interesse haben, als das Interesse einer reichlichen Reproduktion? die ausser ihren Kosten einen ansehnlichen reinen Ertrag liefert, welcher sich hernach unter alle diejenigen vertheilen läßt, die auf den ersten Antheil keinen Anspruch zu machen haben.

Wie also die Menschen durch die physischen Reproduktionsgesetze ihre Nahrung haben, so müssen sie auch nach denselben regiert werden. Positive Gesetze sind daher weiter nichts als Strafgesetze, bestimmt, durch Furcht schleuniger Ahndung dem Verbrechen Einhalt zu thun; oder Bekanntmachungen fernerer Folgen von den Gesetzen der Gerechtigkeit. Mithin besteht die gesetzgebende Gewalt nur im Herleiten, im Anwenden und im Bekanntmachen. Dadurch werden positive Gesetze nicht unnütz; sondern es wird dadurch nur bewiesen, daß sie nicht willkührlich seyn sollen.

Dritte Abhandlung. Wie es gekommen sey, daß unter den Menschen die Staatsordnung verlohren gegangen ist.

Im Inneren schrieb die beschützende Macht Gesetze vor, die doch eigentlich nur Vollstreckungs-Gewalt hatte, und führte dadurch eine gesetzliche Unord-

nung ein. Von außen sahe jeder Staat sein Interesse als den andern Staaten entgegengesetzt an, und schloß die Pflichten der Gerechtigkeit auf die engen Grenzen seines Gebietes ein. Der Name Ausländer zog gewissermaßen den Begrif von einem Feinde nach sich. Auswärts begieng man Gewaltthätigkeiten, die innerhalb nicht gestattet wurden. Der Geist der Eroberung und Räuberei schlich sich nach und nach ein. Es konnte nicht fehlen, daß Staatsunordnung eine Folge seyn muste. Man führte den Luxus ein, und hiermit Armuth. Die Regenten betrachteten sich als den Mittelpunkt des Staats- und Gesellschafts-Interesse, und wurden Despoten. Wenn sich die Nationen auch wieder hiervon losrissen, so wurden sie doch von andern Faktionen, Zwietracht und Eifersucht erschüttert. Seit der Zeit man angefangen hat, die Administration der Staaten zu verbessern, ist man hauptsächlich auf Irrwege gerathen. Man hat alles regieren wollen. Die Administratoren haben die Ehre haben wollen, daß man ihnen alles verdanken soll. Man ordnete an, man regulirte, wo es doch weiter nichts brauchte, als daß man die Sachen für sich gehen ließe, und sich hütete einigen Einfluß zu äußern. Auf diese Art hat man es allmählig dahin gebracht, daß man eine Maschine aufziehn kann, die aus einer unendlichen Menge von Rädern zusammengesetzt ist, welche alle Augenblick stehen bleiben. Die landesherrliche Macht muß deswegen unaufhörlich mit der mühseligen Arbeit beschäftiget seyn, diese Maschine im Gange zu erhalten, und durch einen gewaltsamen Stoß die erzwungene

Bewe-

Bewegung wieder auf eine Weile zu unterhalten. Man hat geglaubt, die Pflicht der Staatsadministratoren sey keine andere, als auf das Beste des Staats zu sehn; allein hier hat man den höchsten falschen Grundsatz vor Augen gehabt, daß man oftmals das gemeine Beste durch Mittel befördern könne, die den gewöhnlichen Vorschriften der Gerechtigkeit nicht gemäß wären. Weil man nicht begriffen hatte, daß die Gesetze der Gerechtigkeit aufs genaueste mit der physischen Ordnung zusammenhängen.

Vierte Abhandlung. Von der Verfassung neuerer Staaten, und einem der vornehmsten Hindernisse, welches diese Verfassung dem Ordnungsregimente in den Weg legt

Da die meisten Staaten durch Eroberung entstanden sind, so kann es nicht fehlen, daß in ihnen eine Menge Anstalten eingeführt worden sind, die der Staatsordnung zuwiderlaufen. Die Eroberungssucht faßt schon an sich selbst die grösten Verletzungen der Gerechtigkeit in sich. Auf Kosten des Menschenblutes reißt der Eroberer das Recht an sich, über die Menschen zu herrschen. Hat er endlich die Menschen wie verächtliche Viehheerden seiner Herrschsucht aufgeopfert, so kommt er vielleicht auf andere Gesinnungen, und ruft die furchtsamen und zur Erde gebeugten Menschen zur Arbeit wieder. Diese söhnen sich nach und nach mit jenen Usurpationen aus, und heben ihr Haupt allmählig wieder auf. Aber die Gesetze, die er vorschreibt, sind von einem Sieger gegeben, der nicht sonderlich geneigt ist, Rechte eines unterjochten Volkes zu erkennen, oder zuzugeben, daß

er diesem Volke mit Pflichten verwandt sey. Hierzu gesellen sich in unsern neuern Staaten noch besondere Ursachen. Die Könige von Franken nahmen ihren Theil vom eroberten Grund und Boden. Die Lehnsmänner dienten im Kriege auf eigne Kosten. Die Theilung der Provinzen zwischen den Kindern des regierenden Herrn, Kriege und Schwachsinnigkeit der Fürsten, schwächten die landesherrliche Macht. Bis Carl der Große kam und mit einem Glanze herrschte, der nie seines Gleichen gehabt hatte. Allein die Ordnung beruhte mehr auf seinem eignen Ansehen, und mithin sank sie in der Folge wieder. Das Reich wurde durch Zwietracht zerrüttet, durch Theilung und Verträge auf allen Seiten zerstückt. Zu Anfang konnten die Lehen noch wiederrufen werden: in der Folge wurden die Belehnungen auf Lebenszeit zugestanden. So kam das Feudal-Regiment auf. Das Eigenthum am Grund und Boden, welches bis hiehin nur zum Solde gedient hatte, wurde nunmehr zu einem Anspruch auf Unabhängigkeit. In der Folge zerfielen die grossen Lehen in viele Theile durch Afterlehen, die dann ebenfalls erblich wurden. Dadurch wurden in dem Reiche eine Menge von besondern Staaten erzeugt, welche vom gemeinen Staate abgerissen waren, und unter einem besondern Oberhaupte stunden, das allein noch in einiger Verbindung mit dem regierenden Herrn blieb. Was kann unregelmäßiger seyn, als eine solche Regierungsform, an der man nichts sieht als Anarchie, Unordnung und Verwirrung? Bis es endlich den Königen von Frankreich gelang, die zerstreuten Glieder der Monarchie

narchie wieder zusammen zu bringen. Sie fanden Mittel die landesherrliche Obermacht wieder an sich zu ziehen, und diejenige Staatsverfassung einzuführen, bey der die väterliche Landesobrigkeit die meiste Gelegenheit hat Gutes zu stiften. Gleichwol ist die französische Nation, bey aller ihrer Liebe zum König, bey aller ihrer Thätigkeit und Kunstfleiße noch nicht zu jener Staatsglückseligkeit gelangt, die sie doch hätte erreichen können. Die Ursach ist diese:

Das zweyte Verfassungsgesetz eines regelmäßigen Staats besteht darin, daß dem Staat ein sicheres, öffentliches und jährliches Einkommen, das zu seinen Bedürfnissen, und zwar sowol zu Bestreitung des Schutzes und der Vertheidigung, als auch zur Erleichterung des Verkehrs und Verschlusses hinreichend ist, angewiesen, und der Belauf und die Einhebung desselben auf die vortheilhafteste Art für das Eigenthum und die Reproduktion vestgesetzt werde.

An diesem höchst nothwendigen Gesetze hat es Frankreich vom Anfange gefehlt, und daran fehlt es allen andern Völkern bis auf den heutigen Tag. Auf solche Art wurden Steuern erfunden und aufgelegt, und diese werden in ihren Wirkungen um so viel fürchterlicher, je hartnäckiger sie anfangs abgeschlagen, und je nachdrücklicher sie in ihrem Fortgange bestritten wurden. Die Schwierigkeit, welche die regierenden Herrn fanden, Steuern zu erlangen, und das Volk dahin zu bringen, daß es seine Einwilligung dazu gebe, zwingt sie, den Gang der Steuern und

den Betrag derselben zu verbergen; sie unter der Hand durch allerley heimliche Umwege vollständig zu machen und zu vergrössern; sich bey der Wahl der Mittel mehr nach dem Interesse des gegenwärtigen Zeitpunkts, nach dem Gesetze der Nothdurft ꝛc. als nach dem wahren Vortheil des Staats zu richten; das noch viel verderblichere Mittel der Staats-Anleihen zu ergreifen, die für die Zukunft ein Saame von neuen Steuern werden; statt einer verhältnißmäßigen und deutlich bestimmten Repartition eine dunkele und hinterlistige Steuer-Erhebungsart einzuführen; nie freymüthig und offenherzig gegen ihre Unterthanen zu Werke zu gehn, und auf solche Art in den Gemüthern nur allzuwohlgegründetes Mißtrauen zu nähren.

Steuer kann nichts anders seyn, als ein Antheil von den jährlich wachsenden Früchten, verwandt auf öffentliche Ausgaben, und bestimmt, die Sicherheit jedes Privat- und die Erhaltung alles gemeinsamen Eigenthums zu bewirken. Woher ist sie also anders zu schöpfen, als aus der gemeinsamen Quelle des Reichthums? und zwar durch eine regelmäßige und proportionirliche Theilung. Hier ist das

erste Gesetz dieses: da die Natur ihre Erndten blos der Arbeit und den Ausgaben, die an sie gewendet werden, gewährt; so ist physisch nothwendig, daß von der ganzen Masse der Reproduktion vor allen Dingen die Portion abgezogen werde, die zur Erzielung der nächstfolgenden Erndte bestimmt ist.

Zwey-

Zweytens, da vieles erfordert wird, das Land in Bau und Besserung zu erhalten, so muß dieses alles, nebst Bestandauslagen, Hebung aus der Landwirthschaft u. s. w. abgezogen werden. Der Ueberschuß ist der reine Ertrag, welcher zwischen dem Grundherrn, dem Zehntherrn und dem regierenden Herrn getheilt werden soll.

Drittens, ohne landesherrlichen Schutz kann keine Reproduktion Statt haben. Deswegen sind die Ausgaben, wodurch die bürgerliche Sicherheit bewirkt wird, eben so unumgänglich nöthig, als der Aufwand zur Erzielung der Produkte; jedoch nicht eher, als bis die Theilung des reinen Ertrags zwischen dem Grundherrn und dem Regenten regulirt ist. Diese drei Punkte werden unter dem Regimente der mittelbaren Steuer schwerlich gehalten werden, da diese ihrem Wesen nach willkührlich ist, und keinen andern Grundpfeiler hat, als den Willen dessen, der sie einführt.

Leute, die von Handel und Kunstfleiß leben, sollen keine Steuern errichten. Will man sie ihnen abdringen, so werden sie solche doch wieder auf ihre Produkte schlagen, und also nur einstweilen ausleihen, bis sie solche von denen, die ihnen ihre Waare abkaufen, wieder bekommen. Also ist der Vortheil von einer durchgängigen Repartition der Steuer auf alle Bürger eingebildet. Die übeln Folgen davon sind, Schwächung des Feldbaues, Armuth des platten Landes, Schläfrigkeit und Unthätigkeit der Landleute, Verfall der Güter, Sparung der Kosten, die

am Grund und Boden zu verwenden wären, Entvölkerung, Bettler, u. s. w.

Summarische Vorstellung der Besteurungstheorie.

Diese Theorie gründet sich auf folgende Grundsätze:

1) Die Erde ist die einige Quelle von allen Gütern, die zum Unterhalte der Menschen und zur Befriedigung ihrer mancherley Bedürfnisse an Nothdurft, an Bequemlichkeit und am Genuß dienen.
2) Sie gewähret diese Güter blos gegen Arbeit.
3) Die Arbeit läßt sich ohne Aufwand nicht verrichten.
4) Die Arbeit bey dem Ackerbau und bey der Landwirthschaft ist die einzige Fruchtbringende Arbeit.
5) Die Arbeit bringt nicht nur den Ersatz der Ausgaben, die verwendet worden sind, sondern auch einen mehr oder minder großen Ueberschuß ein; und die ganze Masse der Reproduktion ist das Material aller Ausgaben.

Nun versetze man sich einmal mit seinen Gedanken in den Zeitpunkt der Erndte, und mache erdichteter Weise aus der sämtlichen Reproduktion eine eigene Masse, um einem jedem seinen Theil anzuweisen: In der ersten Klasse melden sich zuförderst alle die Leute, die theils durch ihre gethane Auslagen, theils durch ihre geleistete Arbeit und Dienste das ihrige zur Reproduktion beygetragen haben; diese fodern alle ihren Lohn.

Die-

Dieser ihr Antheil wird durch freywillige Verträge bestimmt. Dieser Lohn wird zu den Hebungen geschlagen, welche im Voraus die Landwirthe von der dermaligen Erndte abziehen müssen. An diesen Theil hat der Regent unter keinem Vorwand einen Anspruch. Also von der fruchtbringenden Klasse kann die Steuer nichts fordern.

Nunmehr kommen die Eigenthümer des Territoriums. Der Boden gehört ihnen. Aber die ganze Masse des reinen Ertrags kann ihnen nicht zugesprochen werden. Bey diesen muß der Antheil der landesherrlichen Regierung durch eine regelmäßige und proportionirliche Theilung sicher gestellt werden, weil diese für ihre Sicherheit sich verbürget hat. Auf diese Weise findet die volle Masse der Reproduktion ihre volle Anwendung.

Nun meldet sich noch eine Menge Menschen, die nichts bekommen haben, und die gleichwol ebenfalls nicht anders als von der Reproduktion leben können. Allein sie haben keinen Anspruch zur Theilung. Sie werden daher für ihre Kunstarbeit aus dem reinen Ertrag bezahlt. Folglich kann diese Klasse nicht steueren, weil ihre Arbeiten nicht fruchtbringend sind. Wollte man sie mit einer Personsteuer belegen, so würden sie sich durch den Aufschlag ihrer Arbeit an andern zu erholen trachten.

Fünfte Abhandlung. Von dem wichtigen Einflusse der Staatsordnung auf die innerliche Verwaltung und Regierung der Staaten.

Die Ordnungswissenschaft entscheidet alle strittige Fragen auf eine doppelte Art; theils durch die

Oberaufsicht auf die Gerechtigkeit, welche die Rechte und Pflichten eines jeden schlechterdings regulirt; theils durch ihre Rücksicht auf das wahre und rechtmäßige Interesse. Auf solche Weise verbindet sie das Gerechte mit dem Nützlichen. Der Regent hat alles, was er selbst ist und hat, der Landwirthschaft zu danken. Er ist im Stande, ihr das wieder am Schutze zu vergelten, was er an Subsidien von ihr zieht. Hierin besteht die Gewalt der Regenten. Ist Freyheit und Eigenthum gesichert, so werden Menschen von sich selbst den Weg zu den Schätzen nehmen, die ihnen die Erde anbietet. Das Eigenthum an Grund und Boden wird nach Maasgabe seines Ertrags kostbar werden, und desto mehr wird man sich bemühen, durch alle erdenkliche Wege sein Einkommen zu vermehren, der lehde liegende Boden wird verbessert, und am Ende das ganze Territorium ergiebig gemacht werden, mit Reichthum und Einwohnern angefüllt seyn, und ein beglücktes Volk in Freuden und Ueberfluß ernähren.

Sechste Abhandlung. Wie vergeblich es sey, die Staatsunordnung durch politische Gegengewichte heben zu wollen; und wie viel hergegen in dieser Rücksicht die Ordnung vermöge.

Unter allen Staatsverfassungen ist die Monarchie immer noch die vortheilhafteste; allein noch immer hat sie ihre Mängel, und die Menschen haben ihre Ruhe und Glückseligkeit noch nicht dabey so gefunden, wie sie gewünscht. Unterschiedene Völker haben es deswegen dahin zu bringen gesucht, daß sie

die

die Gewalt des regierenden Herrn mäßigten; daß sie ihr durch gewisse Anstalten, welche sie für dienlich achteten, um dieselbe in Schranken zu halten, die Waage hielten; daß sie dem Regenten die Hände durch gewisse Reichssatzungen banden; daß sie ihn von der Oberherrschaft der Reichsgesetze abhängig machten ꝛc. Hat dem nun der Erfolg entsprochen? Im Gegentheil beweist dieses vielmehr die Unzulänglichkeit menschlicher Klugheit, und die Nothwendigkeit eines gemeinschaftlichen Vereinigungspunkts, der ein wahres gemeinschaftliches Band zu Stande bringen, jedes Privatinteresse schweigen heißen muß. Es gab alles dieses vielmehr Anlaß zu Entstehung neuer Uebel. Die landesherrliche Macht ist gewaffnet, will man ihr nun ein Gegengewicht entgegensetzen, so veranlasset man, daß die Nation mit jener in Streit gerathe. Ein bewaffnetes Gegengewicht ist offenbar schädlich für die Ruhe.

Man findet zwischen Regenten und Völkern immer ein einander entgegenstrebendes Interesse. Die regierenden Herrn betrachten meistens ihre Oberherrschaft als ein blos persönlich Prärogativ. Daher ein immerwährendes Gezänke zwischen befehlen und gehorchen. Das Mittel, sie zu vergleichen, ist nur ein einziges. Man müste nemlich ihnen zeigen, wie die Gerechtigkeit eben so sehr über den Regenten, als über die Unterthanen erhaben sey; und wie sie Gesetze ertheilet, die der Regent blos als ihr Minister zu handhaben hat, und durch deren Beobachtung allein die Glückseligkeit des ganzen Staats gesichert werden kann. In dem Regimente der Staatsordnung würden

den die Gerechtsame eines jeden bestimmt, bekannt und vestgesetzt seyn; alle Bürger würden von den Oberherrlichen Rechten unterrichtet seyn. Ein jeder würde seine Rechte und Pflichten und den Umfang seines Eigenthumsrechts kennen. Dieses würde das stärkste Gegengewicht seyn, das den übelgegründeten Prätensionen der Unterthanen, und den willkührlichen Verfügungen der Regenten entgegengesetzt werden könnte.

Siebente Abhandlung. Von der Dauerhaftigkeit der Staatsordnung, und den zu Erhaltung derselben erforderlichen Anstalten.

Der einzige unbewegliche Grund einer Regierung, ist die Ordnung selbst, die Evidenz des Vernunftmäßigen in derselben, die Erfahrung von dem vielfältigen Nutzen, den sie schafft, und die Kenntniß ihrer Gesetze, welche durch Unterricht allen und jeden bekannt gemacht werden müssen. Der Regent muß seine Unterthanen durch ihr eigen Interesse an seine Staatsadministration fesseln. Hierzu gehört öffentlicher Unterricht. Warum soll die Ordnungskenntniß eben ein Gut seyn, das der Fürst für sich behalten müsse? Die Nation ist befugt Anspruch auf diesen Vortheil zu machen, und diese Kenntniß setzt den Fürsten in Stand, das Recht zur Beherrschung der Nation mit desto größerm Nutzen, so wol für sich, als für die Unterthanen auszuüben. Bey regellosen Regierungen wird der Unterricht der Nation gänzlich versäumt, ja man hält wol gar den Unterricht für gefährlich. Das kann seyn, wenn man das Volk wie eine Heerde Vieh beherrschen will. Aber

ein

ein Regent, der seine Pflichten ganz einsieht, wird ihnen zuerst die Gesetze der Gerechtigkeit geben, und zwar nicht als sein Werk, das er nach Befinden wieder ändern könnte, sondern als solche, die den Willen Gottes und die wesentliche Ordnung enthalten. Er wird sie von allem deutlich unterrichten lassen, was Freyheit und Eigenthum, und was in seinem ganzen Umfang und Folgen dahin gehöret. Eben bey dem Lichte dieser Grundsätze wird er die Schäden der bürgerlichen Gesellschaft und ihre Ursache ergründen, er wird den Wunden des Staats nachforschen und sie heilen. Er wird sich, um dem Staate Dauer zu geben, nicht an das Gegenwärtige binden; sondern Sorge tragen, daß das Gute, so er stiftet, ihn überlebe. Hierzu gehören Konstitutions- und Nationalverfassungen. Diese müssen als die zweite Gattung von Fundamentalgesetzen in Ehren gehalten werden, und ihr Grund ist von unumgänglicher Nothwendigkeit. Er wird es alles so einzurichten suchen, daß er durch den ganzen Zusammenhang der Verfassung den Regenten, die Nation und die Gesetze dergestalt aneinander kette, damit die Nation, indem sie den Regenten und der Obrigkeit gehorcht, zugleich wisse, sie gehorche den Gesetzen. Diese Verfassung muß er suchen aufs innigste mit den Sitten und der Meinung zu verknüpfen; einen Nationalgeist zu verschaffen. Hierzu muß endlich die Religion kommen, um einem solchen Gebäude Dauer und Vestigkeit zu geben.

Achte Abhandlung. Von der Evidenz und Möglichkeit des Staats-Ordnungs-Regiments.

Giebt

Giebt es eine Staats- oder Gesellschaftsordnung, so muß dieselbe einfach, beständig, unveränderlich und nothwendig seyn, und so daß sie mit einleuchtender Deutlichkeit erkannt werden kann. Es wird erwiesen, daß sich diese Merkmale an der vorgetragenen Lehre finden. Besonders, daß sich die Evidenz dieser Staatsordnung nicht etwa blos auf Vernunftschlüsse, sondern überdies noch auf immer fortdaurende physische Fakta gründe, deren Gewißheit nicht könne erschüttert werden.

Neunte Abhandlung. Von dem wichtigen Einflusse der Staatsordnung auf die Staatskunst in Rücksicht der Ausländer.

Die Gerechtigkeit beherrschet nach einerley Gesetzen die Verhältnisse der Bürger und des Regenten im Inneren der Gesellschaft, aber auch außerhalb die Verhältnisse der Nationen gegen einander. Es giebt Pflichten einer Nation gegen die andere, so wie es solche zwischen einem Menschen und dem andern giebt. Und diese fliessen aus einerley Gesetzen, weil es nur Eine Gerechtigkeit giebt. Die Nationen müssen wie einzelne Personen betrachtet werden. In Ansehung ihrer Unabhängigkeit haben sie freylich keinen Obern, kein positives Gesetz über sich; aber in dem nämlichen Fall befanden sich die Menschen vor ihrer bürgerlichen Verbindung, und hatten dennoch Rechte und Pflichten. Mithin ist eine Nation jeder andern Nation eben das schuldig, was ein Mensch dem andern schuldig ist, nemlich Gerechtigkeit, Redlichkeit, wechselsweise Mittheilung der Güter, Treue in Vollstreckung der geschlossenen Verträge, und Erfüllung

aller

aller gegenseitigen Pflichten. Sie ist schuldig, die Freiheit und Unabhängigkeit, das Territorium und den Handel jeder Nation unangetastet zu lassen. Der verkehrte Mensch zerreißt die Banden, die ihn mit der bürgerlichen Gesellschaft verknüpfen; die ungerechte Staatskunst hingegen und der herrschsüchtige Regent zerreißen die Bande, durch die sie mit dem Universalstaate verknüpft sind. In allen Stücken ist die Unwissenheit die Quelle der Unordnungen. Also muß man sie durch die deutliche Aussicht auf ihr gegenwärtiges und sinnliches Interesse, und durch Vorrechnung desselben zur Beobachtung der Gerechtigkeit bewegen. Man muß ihnen darthun, daß ihr Interesse unzertrennlich mit ihrer Gerechtigkeit verbunden sey. Dieses wird auf den Offensiv- und Defensivkrieg angewandt. Der letzte ist die einzige Art von Kriegen, die von der Gerechtigkeit noch gutgeheißen wird, der auch in seinen Wirkungen am wenigsten nachtheilig ist. Wenn sich alle Nationen von diesen Wahrheiten überzeugen ließen, so würde es gar keine Kriege mehr geben. Nicht einmal Defensivkriege, weil es alsdenn keine angreifende Theile mehr gäbe. Haben sich die Großen aber einmal in dieses Spiel verliebt, so sollten sie doch bedenken, daß die Landwirthschaft die Kräfte dazu hergeben muß, und daß eben nicht gerade der Umfang des Territoriums, sondern vielmehr der Zustand desselben die wahre Macht ausmache. Wie höchst übel werden aber die Schätze des Landes angewandt, wenn sie in fremde Länder geschleppt werden, um diese zu verheeren!

Zehnte Abhandlung. Von Handelskriegen und Handelsverboten.

Der Handel kann nie eine vernunftmäßige Ursach zum Kriege seyn; man kann ihn drücken, kann ihn verjagen, kann ihn gar zerstören, nie aber kann man ihn erobern. Die Freiheit in allem Tausch und Umsatz, in allem Handel und Wandel, ist eine Folge und Wirkung vom Eigenthumsrechte, von welchem die Menschen, dadurch daß sie Glieder der Gesellschaft worden sind, nicht das mindeste verlohren haben. Mithin haben auch die Regenten in dieser Rücksicht nichts zu verfügen; sondern ihre Pflicht und ihr eigen Interesse erfodert lediglich, daß sie den ganzen und vollständigen Genuß des Eigenthumsrechts, welches erfodert, daß die Produkte zu ihrer Geltung gelangen, aufrecht erhalten. Handel ist ein Absatz der Produkte durch den Tausch. Der Zweck desselben ist, die Genüsse der Menschen mannichfaltiger zu machen, und durch wechselsweise Mittheilung der Güter gegenseitige Bedürfnisse zu befriedigen, nicht aber die contrahirenden Parteien eben zu bereichern; denn der Handel wird mit Werthe gegen gleichen Werth, und zwar dem natürlichen Laufe derjenigen Ursachen gemäß getrieben, die zur Zeit des zu schliessenden Vergleichs über Werth und Geltung entscheiden. Preise sind nichts anders, als mit Worten ausgedrückte Namen der Geltung. In der That wird der Handel zum Besten der Nation und mit den Produkten derselben getrieben, und die Habsucht hat den Handel mit den Mitteln, wodurch derselbe getrieben wird, vermengt. Die Mittel sind, Straßen, Flüsse,

Fracht-

Frachtwagen, Schiffarth, u. s. w. ingleichen die Menschen die zu diesem Geschäfte gebraucht werden, und die alle lauter Mittelspersonen ausmachen, welche zwischen den ersten Eigenthümern der Produkte und den Verzehrern derselben eintreten. Sie erwerben sich ihren Antheil daran durch ihre Dienste unter dem Titel an Arbeitslohn, Gewinn und Besoldung, deren Belauf dann die Anwendung eines beträchtlichen Theils von dem jährlichen neubelebten Reichthum ausmacht, und ein Gegenstand von Ausgaben für diejenigen ist, die ursprünglich die ganze Masse des gedachten Reichthums besitzen.

Immer ist es und bleibt die Masse der jährlich wachsenden Produkte, und zwar nach der Schätzung zur Zeit der Erndte und nach dem Verkaufpreiß in der ersten Hand, was für eine Nation die ganze Masse der Mittel zum Aufwand ausmacht und vestsetzt. Durch die Zunahme an Geltung wird diese Summe um nichts vergrößert. Die Produkte stellen die Eigenschaft des Reichthums vor durch die Geltung, die sie erhalten. Mithin muß den Landleuten und Grundherrn, die sich unmittelbar in die Produkte theilen, alles daran gelegen seyn, daß der Absatz zum bestmöglichsten Preiße geschehe. Was ist denn nun zufolge dessen, wahres Nationalinteresse, wenn es nicht das Interesse dieser beiden Klassen ist in einem Staate, wo der Ackerbau hauptsächlich getrieben wird? Ob nun das Tauschen innerhalb oder ausserhalb des Landes geschieht, das macht an dem Wesen der Dinge keine Aenderung. Mithin haben die Nationen einander wechselsweis als Käufer und als Ver-

käufer zu betrachten. Also erfodert ihr gemeinschaftliches Interesse in jedwedem Umstande, daß sie ihre Häfen und Gränzen offen lassen, daß sie allen Ausländern ohne Unterschied verstatten, herein zu kommen, und bey ihnen frey zu kaufen und zu verkaufen; und kurz, daß sie ihren Handel weiter von keinen Gesetzen abhängig machen, als blos von den Gesetzen der vollkommensten Concurrenz. Die Leute, die sich mit den Geschäften des Kunstfleißes abgeben, haben ebenfalls das Recht, aus ihren Arbeiten und Auslagen den Preiß zu beziehen, den die freye Concurrenz darauf setzt. Der Regent, als gemeiner Hüter und Beschützer, ist ihnen so gut, wie den ersten beiden Klassen, die Bürgschaft für ihre Gerechtsame schuldig. Er kann aber nicht einigen unter ihnen mehr billigen, als ihnen die Gerechtigkeit zueignet: denn er würde dieses nicht anders thun können, als wenn er sie auf Kosten der beiden ersten Klassen, und so gar zum Nachtheil aller übrigen Unterabtheilungen von der besondern Klasse privilegirte.

Den Beschluß dieser Abhandlung macht eine Rede über die Freyheit des Getraidehandels. Wir überlassen die Beurtheilung dieser Schrift den Kennern dieser Wissenschaft, und begnügen uns von dem noch übrigen Theil, welcher vom Staatsinteresse handelt, die Hauptrubriquen anzuführen. Hier wird gehandelt von der Geltung und den verschiedenen Ursachen derselben. Von Tausch und Verkauf. Von der Funktion des Geldes im Handel und Wandel. Vom Umlauf, oder der Circulation. Von der Natur der Industrie-Arbeiten. Von der Natur und

Wir-

Wirkungen des Handels. Vom auswärtigen Handel. Was für Folgen eine uneingeschränkte Handelsfreyheit für die Nation haben würde, die solche ohne Rücksicht auf das Verhalten anderer zuerst bey sich einführte. Von dem wechselseitigen Handel zwischen dem Mutterlande und dessen Kolonien.

IV.

Philosophische Gespräche. Erster Theil. 394 S. Zweiter Theil. 280 S. in 8.

Berlin bey Himburg, 1780.

Die tiefste Metaphysik in Dialogen eingekleidet, die man nicht etwa des Abends oder nach Tische, sondern Morgens ganz mit heiterer nüchterner Seele lesen muß, um sie das zweite mal nur erst zu verstehen. Meines Orts hätte ich das dialogische Kleid weggewünscht, wenn ich hierin etwas vorzuschreiben gehabt hätte. Es zerreißt die Kette der Begriffe und Sätze bey metaphysischen Materien, oder besser, dehnt sie zu sehr aus, durch die verschiedenen Interlocute die dabey vorkommen, und legt im Lesen die Mühe auf, immer den ersten Gedanken vest zu halten, von dem man ausgegangen war. Doch dieses ist eine Nebensache, und es werden vielleicht zehen Leser deswegen mit dem Verf. wohl zufrieden seyn, ehe einer darüber unzufrieden ist. In der That verliehrt sich dieses auch immer mehr, je öfterer man das Buch liest, weil man sodann schon einsieht,

wohin das alles zielet, und der Verf. hat am Ende den Leser dadurch wieder befriediget, daß er die im Vorhergehenden erwiesenen Sätze kurz wiederholt, zusammenstellt und sie so mit einem Blick übersehen läßt. Also nur gleich zur Sache.

Das erste Gespräch geht uns nichts an. Es ist eine Vertheidigung gegen eine Recension in der A. D. Bibliothek, die der Verf. diesem Buche als ein Schild vorgesetzt hat, und wird nur diejenigen interessiren, die das Buch des V. von Urbegriffen mit jener Recension zu vergleichen Belieben tragen.

Das zweite Gespräch handelt von der analogischen Erkenntniß. Es ist Einleitung zum ganzen Werke in Hinsicht auf die Methode, die der Verf. im Denken befolgt hat.

Der Satz, welcher hier erwiesen wird, ist dieser: daß alle unsere Kenntniß auf der Aehnlichkeit der Dinge ruhe. Dieses wird folgendergestalt ausgeführt.

Alle unsere Kenntniß ist entweder eine historische, oder eine philosophische. Jene verschafft uns Begriffe von den Beschaffenheiten eines Dinges, um es dadurch von allen übrigen zu unterscheiden, und zu wissen, daß es dieses und nicht jenes Ding sey. Um Merkmale zu haben, woran wir ein Ding erkennen, und wodurch wir es von andern unterscheiden, müssen wir es mit diesen andern in Vergleichung setzen. Und dann finden wir, daß zwei Dinge, so ähnlich sie auch sind, doch etwas verschiedenes haben, und darnach bestimmen wir ihren verhältnißmäßigen Unterschied. Dieser Fall ist durchaus; auch da wo sich

die

die Dinge durch mehrere Beschaffenheiten unterscheiden, bestimmen wir sie dennoch immer durch Vergleichung. Wir dürfen daher den Satz, daß alle historische Kenntniß auf Vergleichung beruhe, so lange glauben, bis irgend ein Philosoph entweder uns mit einem Gegenstande bekannt macht, dessen Merkmale nicht aus der Beziehung dieses Gegenstandes auf andere hergenommen sind; oder erweiset, daß Verhältniß ohne Aehnlichkeit stattfinden könne. Sollte diese Erkenntniß nicht aus Vergleichungen entspringen, so müssen wir das absolute Grundwesen der Dinge kennen; und das kennen wir doch nicht. Alle Bestimmungen unserer Begriffe beruhen also auf der Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit. Nach der Verschiedenheit der Beschaffenheiten, auf welche wir besondere Rücksicht nehmen, entstehen alsdann verschiedene Wissenschaften. Sehen wir blos auf die Verhältnisse der Figur und Lage der Theile, so sind wir im Felde der eigentlichen Naturgeschichte. Suchen wir das Verhältniß der ungleichartigen Theile zu bestimmen, so haben wir es mit der Mischung, folglich mit der Chymie zu thun. Sehen wir auf die übrigen Erscheinungen, blos in so fern es Erscheinungen sind, so ist das der historische Theil der Physik. Sehen wir blos darauf, wie sich die Dinge in Ansehung ihrer Quantität gegeneinander verhalten, so erlangen wir mathematische Kenntnisse.

Die philosophische Kenntniß beschäftiget sich mit der Einsicht in die Verknüpfung der Dinge, in so fern sie sich gegen einander verhalten wie Ursach und Wirkung. Auch hier kann uns die Aehnlichkeit

der Dinge in der Aufsuchung der Ursachen wichtige Dienste leisten. Hier tritt das Raisonnement ein. Denn alle unsere einzelne Beobachtungen sind nur partikulär und unvollständig, daß wir von den wenigen Dingen, die wir kennen, nicht aufs ganze geradehin schliessen können; wir müssen daher unsere Zuflucht zur Theorie nehmen. Und da beruht all unser Raisonnement einzig und allein auf Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit der Dinge. Jeder allgemeine Satz besteht aus Induktion und Analogie. Durch die letztere wird das Unvollständige der erstern ergänzt, und so zur Allgemeinheit erhoben. Wir nehmen daher als ein Grundgesetz an, daß zwei Erscheinungen, die sich unter einander vollkommen ähnlich sind, auch von gleichmäßig ähnlichen Ursachen hervorgebracht worden. Wenn wir daher zu irgend einer Erscheinung die Ursache gefunden haben, so halten wir uns befugt, bey Ereignung ähnlicher Erscheinungen, auf eine Aehnlichkeit der vorhergegangenen Ursachen zu schliessen. Vorausgesetzt, daß die Erscheinungen würklich ähnlich sind, und wir keinen Grund haben an der Richtigkeit unserer Beobachtungen zu zweifeln. Es ist zwar immer richtig, daß, wenn Körper oder gewisse Erscheinungen einander noch so ähnlich sind, sich auf der andern Seite doch noch Unterschiede finden, in Hinsicht derer sie unähnlich; wenn man nur auch auf die Aehnlichkeit ihrer Ursachen mit Wahrscheinlichkeit schliessen kann, so muß man auf der andern Seite auch auf die Verschiedenheit ihrer Ursachen kommen. Allein das ist eben die Lücke in metaphysischen Kenntnissen, darum haben

sie

sie auch nicht mathematische Evidenz. Aber so viel bleibt doch immer übrig, daß, so wie die Körper an und für sich alle in Verwandtschaft stehn, und nirgends Sprünge oder offenbare Absätze gemacht sind, so muß dieses auch von den Ursachen gelten, die sonach alle in einer verhältnißmäßigen Verwandtschaft stehen müssen.

Zweites Gespräch. Fortsetzung des vorigen.

Sollten nicht aber etwa jene philosophischen Axiome, z. B. ein Ding kann nicht zugleich seyn und nicht seyn, das Ganze ist größer als seine Theile u. s. w. reine Vernunftsätze seyn, deren Richtigkeit nicht durch Beobachtung bestätiget und erwiesen wird, und die ganz allgemein und folglich mehr als Induktion sind? Allein diese Sätze sind Faktum und Gesetz zugleich. Man hat bey sich und einigen andern Menschen beobachtet, daß sie so etwas nicht denken können, daß ein Ding seyn und nicht seyn könnte; aber bey allen hat man das nicht beobachten können. Folglich sind auch diese Sätze nichts als Induktion, durch Analogie verallgemeinert. So gut, wie man aus der Analogie mit den lebenden und mit den Verstorbenen schließt, daß alle Menschen sterben müssen. Der Satz des zureichenden Grundes setzt Kausalverknüpfung voraus. Aus der allgemeinen Verknüpfung der Dinge wissen wir, daß keine Erscheinung isolirt für sich bestehe, sondern immer von andern abhänge. Diese Verknüpfung selbst wissen wir nur durch Induktion, folglich ist auch der Satz des zureichenden Grundes nichts anders, als eine durch die Analogie verallgemeinerte

Induktion. Auch der Begrif des Möglichen hat seinen Ursprung aus der Kausalverbindung. Denn möglich ist, was sich nicht widerspricht. Das heist, wenn zwei Dinge sich einander nicht aufheben, so können sie bey einander seyn. Dieses Aufheben setzt schon Kausalverknüpfung voraus. Es schränkt sich also alle unsere Erkenntniß a priori lediglich auf das ein, was wir durch Hülfe des Satzes vom Widerspruch finden und beurtheilen können. Alles läuft da auf den Satz hinaus: Was ist, das ist. Unsere eigentliche Kenntniß fängt von Erfahrung an, die dadurch raisonnirte Kenntniß wird, daß wir den Mangel der unmittelbaren Erfahrung durch analogische Schlußart ersetzen.

Viertes Gespräch. Vom Einfachen und Zusammengesetzten.

Ein Körper ist um so viel zusammengesetzter, je mehr verschiedenartige Theile in ihm befindlich sind, er ist um so viel weniger zusammengesetzt, je mehr sich die einzelnen Bestandtheile unter einander ähnlich sind, und endlich einfach, wenn er aus lauter vollkommen ähnlichen oder gleichartigen Theilen besteht. In dieser Bedeutung nimmt der Physiker das Wort, der auf Struktur und Mischung sieht. Der Beweis dieses Begriffs ist dieser. Ein zusammengesetztes Wesen muß aus Theilen bestehn, die abgesondert und einzeln wieder für sich bestehen können. Es muß ferner in seine Bestandtheile aufgelöst werden können. Folglich kann auch keine Zusammensetzung ohne Verbindung entstehen. Diese Verbindung muß entweder durch innere Kräfte der Bestandtheile geschehen,

oder die Theile müſſen durch einen äuſſern Druck zuſammengehalten werden. Geſetzt, die Theile hangen durch ihre innere Kraft zuſammen, ſo wird da eine Verſchiedenheit der Kräfte vorausgeſetzt. Denn entweder geſchieht der Zuſammenhang durch Anziehung, oder er geſchieht durch Bewegung. Im erſten Fall muß doch der anziehende Theil von anderer Art ſeyn, als der, der angezogen wird; weil ſich zwey vollkommen ähnliche Kräfte ohnmöglich anziehen können, ſie würden, wenn ſie ſich nicht zurückſtieſſen, wenigſtens einander im Gleichgewicht halten, und ſonach würde keine Verbindung erfolgen. Alſo das wenigſte, was zur Verbindung erfordert wird, iſt eine ungleiche Quantität. Im andern Fall müſſen ſie doch eine gegenſeitige und entgegengeſetzte Bewegung haben.

Daraus folgt, daß ein Körper, der aus vollkommen ähnlichen Theilen beſteht, nicht mehr zuſammengeſetzt ſey, und eben deswegen nicht mehr zuſammengeſetzt, ſondern einfach genannt zu werden verdiene. Die Theile eines einartigen Körpers können niemals getrennt werden, keiner kann ohne den andern beſonders daſeyn, ſie machen zuſammen ein unzertrennliches Ganzes aus, das ohne Verbindung entſtanden und folglich einfach iſt. Dieſer Begriff läßt ſich auf den Geiſt anwenden. Ein Geiſt muß doch irgend eine Qualität haben. Jede Qualität hat auch eine Quantität. Jede Quantität iſt einer Vermehrung und Verminderung fähig. Was einer Vermehrung fähig iſt, kann zuſammengeſetzt ſeyn; was einer Verminderung fähig iſt, kann getheilt werden.

Folglich besteht auch eine geistige Substanz aus Theilen, und ist doch einfach.

Gesetzt aber, daß die körperlichen Theile nicht durch innerliche Kräfte, sondern durch äußere zusammengehalten werden, so sieht man in diesem Falle nicht, warum die Theilbarkeit nicht ins Unendliche gehen sollte. Allein da muß man entweder behaupten, daß es gar keine einfachen Theile giebt, oder man muß bey der Einartigkeit stehen bleiben; und man alsdann unter Zusammensetzung blos die Verbindung unähnlicher Theile begreifen.

Zusammen. Die Körper bestehen aus verschiedenartigen Theilen. Das lehrt die Erfahrung. Diese Verschiedenartigkeit nimmt durch die Trennung nach und nach ab, und wir müssen daher endlich auf einartige Theile kommen. Das erste lehren die Versuche, das andere ist die natürliche Folge davon. Diese einartigen Theile heißen Elemente der Zusammensetzung. Vermöge des Begriffs von Zusammensetzung. Diese Elemente sind undurchdringlich und folglich Körper. Das folgt in beiden Fällen, die Körper mögen unendlich theilbar seyn, oder nicht. Es muß eine Verschiedenheit der Elemente daseyn; weil aus der Zusammensetzung lauter ähnlicher Elemente, wol eine verschiedene Quantität, aber keine verschiedene Qualität entstehen könnte. Aus der mannichfaltigen Verbindung dieser verschiedenen Elemente entstehen alle die mancherley Körper der Natur.

Fünf-

Fünftes Gespräch. Von der Natur der Elemente.

Beweis, daß jene einartigen Theile undurchdringlich sind. Ein Wesen, welches sich von einem zusammengesetzten Körper weiter durch nichts unterscheidet, als dadurch, daß es nicht aus ungleichartigen Theilen besteht, verliehrt deswegen noch nicht die übrigen Charaktere eines Körpers. Im Gegentheil steht der Grad der Undurchdringlichkeit mit dem Grade der Zusammensetzung nicht in gleichem Verhältniß, sondern vielmehr in umgekehrtem Verhältniß. Und so umgekehrt, daß gleichartige Körper vollkommen undurchdringlich sind. Ferner ist die Undurchdringlichkeit mit der physischen Untheilbarkeit eine und dieselbe Sache. Ein physisch untheilbarer Körper muß daher undurchdringlich seyn, so wie ein undurchdringliches Wesen nicht mehr physisch getheilt werden kann. Je größer die Zusammensetzung ist, desto durchdringlicher sind die Körper, folglich sind sie ganz undurchdringlich wenn sie ganz einfach sind.

Eine solche einartige undurchdringliche Substanz ist physisch untheilbar. Nur dann verdient ein Wesen den Namen Substanz, wenn es einfach, das heißt, nicht mehr zusammengesetzt ist. Entweder ist daher nichts substantielles in der Natur, oder es muß Wesen in der Natur geben, die nicht mehr durch Verbindung, sondern blos für sich bestehen. Und hier bleibt weiter kein Begriff übrig, als derjenige einer untheilbaren Substanz. Zweitens, so lange man einen zureichenden Grund in der Natur findet, ist man nicht berechtiget ihn außerhalb der Natur zu suchen.

chen. Und wenn die Theilbarkeit unendlich ist, so findet man immer zureichenden Grund, und folglich verliehrt der Beweis von dem Daseyn Gottes, ob er gleich nicht eben dadurch aufgehoben wird. Es giebt folglich physisch untheilbare Substänzen in der Natur, und diese müssen einfach seyn. Die physische Theilbarkeit hört da auf, wo die Einartigkeit anfängt. Folglich hat es den höchsten Grad der Wahrscheinlichkeit, daß die einartigen Theile der Körper vollkommen undurchdringlich und folglich physisch untheilbar sind. Dies sind die Elemente.

Sechstes Gespräch. Von der Zusammensetzung überhaupt.

Wo Zusammensetzung ist, da müssen verschiedenartige Elemente verbunden seyn. Das war der Inhalt des Vorhergehenden, welches aber nur in der Voraussetzung stattfand, daß die Elemente nur in Folge ihrer innern Kräfte verbunden werden könnten. Es müßte also erst ausgemacht werden, daß die Elemente der Körper auch innere Kräfte haben. Dies wird bewiesen. Denn erstlich müssen alle Körper, die wir kennen, Kräfte haben, wenigstens wenn und so lang er wirkt. Da uns nun die Körper aus ihrer Wirkung bekannt werden, die doch ihren Grund nothwendig in Kräften haben müssen, so müssen entweder alle eigenthümliche Kräfte haben, oder doch in beständiger Verbindung mit Kräften stehen, weil sie alle wirksam sind. Keine Kraft in der Natur kann anders als durch Materie wirken. Wenigstens haben wir keine sichere Erfahrungen von Wirkungen, die ihren Grund allein in immateriellen Wesen hätten,

und

und wo wir in der Natur Kraft antreffen, da ist auch Materie, in und durch welche sie wirkt. Die Körper haben also innere Kräfte. Zwar kann man diese Kräfte nicht aus der Zusammensetzung der körperlichen Theile erklären, aber so viel muß doch eingeräumt werden, daß die Kräfte derselben, mit der Veränderung der Zusammensetzung gleichmäßig abgeändert werden. Daraus folgt, daß die einzelnen Bestandtheile der Körper einen Antheil an der Kraft haben, die bey dem zusammengesetzten Körper stattfindet. Jeder Bestandtheil hat daher Kraft. Aus ihrer Zusammensetzung entsteht daher nicht nur materielle Verschiedenheit, sondern auch Verschiedenheit der Kraft. Wenn daher zwei undurchdringliche Substanzen verbunden werden sollen, so müssen auch die Kräfte, die beiden anhängen, zusammen wirken, und sich zu einer Kraft vereinigen. Hier ist also die Unähnlichkeit der Bestandtheile sichtbar, die einen Körper durch die Verbindung ausmachen sollen. Diese Verschiedenheit mag nun entweder in den Theilen selbst schon liegen, oder in der Kraft, durch welche sie verbunden werden. Folglich, zwey undurchdringliche Substanzen, die eine vollkommene Aehnlichkeit ihrer materiellen Beschaffenheiten, das ist, gleichen Grad der Undurchdringlichkeit, gleiche Masse und gleiche Ausdehnung und Figur haben, werden sich auch in ihren Kräften vollkommen ähnlich seyn. Wo also Verschiedenheit der Kraft ist, da ist Verschiedenheit der Materie. Folglich müssen zwei Substanzen, die in ihren Kräften verschieden sind, auch in ihren materiellen Beschaffenheiten verschieden seyn. Also, die

Aehn-

Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit der Kräfte steht mit der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit der Materie in gleichem Verhältniß. Dies lehrt uns freilich nur Induktion und Analogie. Ein Körper der aus zwei verschiedenen Elementen zusammengesetzt ist, macht nun ein drittes Ganze aus, das in der Quantität und Qualität von den einzelnen Elementen verschieden ist. Dies ist eine Folge aus dem Vorhergehenden. Zwei verbundene Theile machen nun mehr aus, als jeder einzeln für sich. Also vermehrte Quantität der Masse durch Verbindung. Zwei auf einander wirkende Kräfte halten sich mehr oder weniger in Gleichgewicht. Daraus entsteht veränderte Qualität der Kräfte. Eine allgemeine Induktion aus der Physik. Zwei einzelne Körper geben durch die Zusammensetzung einen dritten, der in der Quantität und Richtung von den Theilen, wenn sie außer Verbindung sind, verschieden ist. Und so bringt eine verschiedene Zusammensetzung die Mannichfaltigkeit hervor, welche wir an den Körpern wahrnehmen. Dies folgt aus dem Vorigen. Und nun die endliche Schlußfolge. Mit der Zusammensetzung der materiellen Substanzen geschieht zugleich die Zusammensetzung der Kräfte. Wenigstens würken die Kräfte nur im Verhältniß der Zusammensetzung.

Durch die Zusammensetzung erhalten die Elemente diejenigen Modifikationen, aus deren Verschiedenheit die verschiedenen Körper ent-

entstehen. In so fern ein Körper aus ungleichartigen Theilen besteht, nennen wir ihn gemischt. In so fern wir bey dieser Unähnlichkeit blos auf die Verschiedenheit der Größe und Entfernung, kurz, blos auf die Figur sehn, nennt man sie mechanisch. Wenn die Körper vermöge ihrer Zusammensetzung wachsen, sich ernähren und fortpflanzen, so nennen wir sie organisch. Daraus folgt durch die Anwendung des Vorigen, daß alle in der Natur vorhandene Körper gemischt sind. Daß alle Körper eine mechanische Zusammensetzung haben. Der organische Bau der Körper gründet sich auf diese beide Arten von Zusammensetzungen, er ist immer nichts weiter, als das Resultat zusammengesetzter Elemente. Es kann also aus der Verbindung unorganischer Theile ein organischer Körper entstehen.

Siebentes Gespräch. Von der Verwandtschaft der menschlichen und thierischen Organisation.

Aus der Betrachtung der Natur, aus allen den sanften Uebergängen aus einem Naturreiche in das andere, läßt sich mit großer Wahrscheinlichkeit der Satz behaupten: daß alle Erscheinungen, sie mögen Mischung, Struktur, oder Kräfte selbst betreffen, nur Resultate der größeren oder geringeren Zusammensetzung der Elemente seyn können. Nur kommt es nun darauf an, ob bey dem Menschen keine Ausnahme zu machen sey, ob derselbe nach eben den Gesetzen zu beurtheilen sey, nach welchen wir alle übrige Körper schätzen. Dies kommt freylich darauf an, ob der Mensch mit den

ihm

ihm zunächst verwandten Thieren in allen seinen Beschaffenheiten eben denselben verhältnißmäßigen Grad der Aehnlichkeit hat, den wir zwischen zwey natürlich verwandten Geschlechtern von Pflanzen wahrnehmen; ist dieses, so ist man auch befugt, ihn nach eben den Gesetzen zu beurtheilen.

Was erst seinen Bau betrift, so ist der Orang Outang, seinem äußern Bau nach, eine Schattirung des Menschen. Dies erhellt aus allen Beschreibungen desselben. Hier wäre also die Aehnlichkeit, wodurch alle Körper der Natur dem Bau nach in Verwandtschaft stehen. Auf der andern Seite unterscheidet sich der Mensch von jenem durch die Physiognomie. Auch läßt sich vermuthen, (denn aus Beobachtungen weiß man es nicht,) daß das Gehirn des Menschen von jenem des Orang Outang verschieden sey. Sodann unterscheidet sich der Mensch von den Thieren durch die Sprachwerkzeuge.

Achtes Gespräch. Von der Verwandtschaft der menschlichen Kräfte mit den thierischen überhaupt.

Jetzt wäre zu untersuchen, ob eine verhältnißmäßige Aehnlichkeit in Ansehung der Kräfte des Menschen mit den Thieren dasey.

Menschen, die man einsam in Wäldern von allem menschlichen Umgange entfernt angetroffen hat, hatten weder Sprache noch Kenntnisse von Dingen, die nicht ihr unmittelbares Erhaltungsbedürfniß betrafen. Unter diesen Umständen entfernt sich der Mensch gar nicht weit von dem Thiere. Hier ist kein grosser Sprung zu thun, um vom Orang Outang

zum

zum Menschen zu kommen. Neben diesen stelle man einen Feuerländer, dann lasse man andere Wilde folgen, deren Kräfte schon etwas mehr entwickelt sind; dann zu unserem rohen Theil des Pöbels u. s. w.; so hat man gewiß eine Menge von Stufen zu steigen, ehe man zu denjenigen Menschen kommt, deren grösstes Maas von Kraft alle Aehnlichkeit mit den Thieren aufzuheben scheint. Die höheren Geisteskräfte entspringen blos aus einer Menge von sinnlichen Eindrücken, die einzeln ein Thier auch hat. Und was die Perfektibilität betrift, so hat freilich der Mensch den höchsten Grad derselben, aber allen Thieren kann man sie überhaupt nicht absprechen. Wie vielerley Künste kann man den Thieren nicht beybringen, die sie von Natur nicht haben? Jener hohe Grad der Perfektibilität ist doch nicht jedem individuellen Menschen eigen, sondern nur der Menschheit überhaupt. Nicht alle Menschen haben gleichen Grad der Perfektibilität. Eben aus der individuellen Abweichung entsteht die Gradation. Müssen denn also nicht die Menschen nach eben den Gesetzen beurtheilet werden, wie die übrigen Körper? Die thierischen Kräfte verliehren sich allmählig in die Pflanzenkräfte. Und so wie sich ein unkultivirter Mensch von einem großen Genie unterscheidet, so eine Pflanze von einem Polypen. Hier ist eine stete Kette, und man kann nicht sagen: hier hört Bewustseyn auf, und dort fängt es an. Schließt man also aus dem Unterschied der Kräfte, so haben wir keinen Grund dem Menschen eine Substanz beyzulegen, die den übrigen Körpern fehlt. Da sich nun alle Kräfte in der Natur mehr

oder weniger ähnlich sind, so müssen sie auch einerley Grundstoff haben, der nach einerley Gesetzen modificirt ist. Auf das Bewustseyn kann man sich hier nicht berufen. Wir haben keine bildliche Vorstellung davon, und wir können nicht einsehen, wie sich blos mechanische Bewegungen zum Bewustseyn erheben, oder Bewustseyn sich in Nichtbewustseyn verliehren könne. So viel kann man allenfalls wol sagen: daß sich das Maaß des Bewustseyns nach der Menge und Mannichfaltigkeit der Gegenstände richtet, von welchen sich ein Körper unterscheiden kann. Denn es setzt dasselbe Vorstellungen voraus, und diese, Empfindungen. Folglich muß das Bewustseyn mit diesen im Verhältniß stehen.

Zweiter Theil.

Neuntes Gespräch. Von den Triebfedern der menschlichen Natur.

Jeder Körper sucht vermöge seiner Kräfte sein Daseyn zu erhalten. Das ist, die Fortdauer eines Körpers hängt von seinen ihm eigenen Kräften ab. Dazu braucht er seine Bestandtheile, welche entweder den Grund der Kräfte enthalten, oder doch zu ihrer Aeußerung erfodert werden. Da es nun aber Körper giebt, welche beständig von ihren Bestandtheilen verliehren, so werden hier zweierlei Dinge erfodert. 1) Ein Trieb, die verlohren gegangenen Kräfte wieder zu haben, und 2) Kräfte, die durch ihre Aeußerung den Verlust wieder zu ersetzen suchen. Diese Kräfte, vermöge welcher organische Körper ihr Daseyn erhalten, entsprin-

gen

gen aus der Zusammensetzung ihrer einzelnen Kräfte, und es ist kein Grund da, warum wir diesen Kräften bey Thieren und Menschen, einen andern Ursprung geben sollten. Es kommt nun darauf an, zu zeigen, daß alle Handlungen und Bewegungen der organischen Körper in Folge ihrer Bedürfnisse geschehen; daß alle Handlungen der Menschen auf diesen Grund gebaut sind, und daß folglich alle Triebfedern der menschlichen Natur Resultate der zusammengesetzten Kräfte sind.

Das Bedürfniß der körperlichen Erhaltung, oder die Selbstliebe, ist ganz gewiß die Triebfeder aller menschlichen Handlungen. Hier wird aber das Wort im allgemeinen Verstande genommen. Wenigstens haben alle Triebfedern den allgemeinen thierischen Erhaltungstrieb zum Urquell. Denn sie gründen sich auf Kraftäuserungen, deren Sättigung ein angenehmes Gefühl erregt, und diese Gefühle, wenigstens die thierischen, sind auf bloße Erhaltung, wohin Verbesserung der dermaligen lage gehöret, berechnet. Gesetzt, daß auch die Seele von der Materie des Körpers unterschieden wäre, so sind doch ihre Aeußerungen und Modifikationen vom Körper abhängig, und von diesen durch den Körper bestimmten Aeußerungen ist nur die Rede. Folglich ist sie eben den Gesetzen unterworfen, die dem Körper vorgeschrieben sind. Was die Seele für uns ist, das kann sie nur durch den Körper seyn. Was sie außer dieser Verbindung ist, geht uns hier nichts an. Verfolgt man alle Triebe, so kommt man am Ende auf das Grundbedürfniß der Erhaltung des Daseyns.

Die sympathetischen Gefühle sind beym Lichte betrachtet doch dem Erhaltungstriebe untergeordnet. Wir sind, dem zu Folge, von den Thieren in Betracht der Grundquelle unserer Handlungen nur gradweise, nur die ausgebreitete Wirkungssphäre unserer Handlungen, nicht wesentlich unterschieden; daß das, was wir bey Thieren und Pflanzen Bedürfniß nennen, im Grunde weiter nichts heißt, als Trieb, sich in seiner dermaligen Lage zu erhalten, daß dieser Trieb zusammengesetzte Trägheit sey, und daß daher die Fortdauer aller Körper von der Trägheit ihrer Elemente abhänge, und sich keine Art von Körpern in dieser Rücksicht wesentlich von einander unterscheide; daß folglich der Mensch hier mit den Thieren, das Thier mit der Pflanze, und diese mit den Steinen nach gleichen Grundsätzen vorhanden und zu beurtheilen sey. Je einfacher und nothwendiger der Erhaltungstrieb, je eingeschränkter ist die Sphäre des Körpers, je tiefer steht er auf der Stufenleiter der Natur. Je mannichfaltiger, je unbestimmter, je freier eben dieser Erhaltungstrieb ist, je größer muß der Wirkungskreis des Körpers seyn, je höheren Rang hat er in der Natur.

Diesem allen steht die Freiheit nicht entgegen. Die Freiheit der menschlichen Handlungen besteht darin, daß sie nicht alle nothwendig geschehen müssen. Und dieses aus dem Grunde, weil es nicht nothwendig ist, daß die Ursachen dazu allemal daseyn müssen. Wille im allgemeinsten Verstande ist Trieb zur Handlung. Den haben nun freilich alle Körper,

ohne

ohne daß wir ihnen Willen beylegen sollten. Bestimmter nennen wir daher Willen dasjenige Vermögen, durch welches wir eine Handlung verrichten, von der wir wissen, daß wir sie auch unterlassen konnten. Wir sind also nicht deswegen frey, weil wir Willen haben, sondern wir wollen, weil wir Freyheit haben. In unserer Seele liegen Motive zum Wollen und Nichtwollen, darin besteht die Freyheit. Hier kommt es fast alles auf Vorstellungen und Begriffe an, und der Wille ist von der Seele nicht ganz unabhängig. Aber ganz allein können unsere Handlungen in der einfachen Seelensubstanz nicht gegründet seyn, weil sie sich immer, obgleich oft sehr entfernt, auf das Erhaltungsbedürfniß beziehn. Man müßte, wenn man den zureichenden Grund in der Seele allein finden wollte, entweder annehmen, daß die Seele bey Wollen und Nichtwollen nach gar keinen Bewegungsgründen wirke, und denn hätten wir Wirkungen ohne Ursachen; oder man müßte zugeben, daß die Motive alle in ihr lägen, das würde aber den höchsten Grad der Nothwendigkeit enthalten. Folglich läßt sich die Moralität nur mit dem angenommenen System vereinigen. Ursachen müssen freylich daseyn zu freyen Handlungen, aber daraus folgt nicht die Nothwendigkeit der Handlung selbst. Es bezieht sich diese Nothwendigkeit nur auf die vorausgesetzten Ursachen. Diese Bestimmungen haben allezeit ihren Grund in Empfindungen oder Vorstellungen, die wiederum nicht von unserem Willkühr, sondern von der Natur unserer Organe, und der auf sie wirkenden äußeren Gegenstände abhangen.

Die Bewegungsgründe der Handlungen sind Bedürfnisse. Wenn diese ihren Grund in der körperlichen Organisation haben, so muß der Wille gleiches Ursprungs seyn. So bald Bedürfniß da ist, muß auch Wille daseyn. Nur daß man den Drang der Bedürfnisse nur da Willen nennt, wo die Bedürfnisse nicht nothwendig sind. Eine Substanz, die sich zu allen ihren Handlungen selbst bestimmt, und den zureichenden Grund von allen ihren Aeußerungen in sich selbst enthält, läßt sich in der Natur, wo alles zusammenhängt, nicht denken.

Es wäre also wahrscheinlich, daß alle unsere Handlungen immer zu ihrer Bestimmung etwas nöthig haben, was nur allein in unserem Erhaltungstriebe liegen kann, so daß wir für etwas, das in gar keiner Beziehung mit unseren Bedürfnissen steht, weder Sinn noch Wirksamkeit haben; weil alles Bedürfniß, so fein und moralisch es immer seyn mag, doch auf Empfindung gegründet seyn muß; und daß, falls unsere Organe nicht den zureichenden Grund der Kraft zu handeln enthalten, doch die Seele, ohne Beytritt der Organe, gar keines Verlangens oder Abscheues natürlicher Dinge fähig sey.

Zehntes Gespräch. Vom Empfinden.

Denken ist nichts anders als Wahrnehmen von den Verhältnissen, worin die Eindrücke und die von diesen zurückgebliebenen Organenveränderungen stehen. Es setzt daher allezeit eine Mannichfaltigkeit von Eindrücken voraus. Es findet eigentlich nur Statt, wo sich die Eindrücke nicht unmittelbar aufs Erhaltungsbedürfniß beziehen. Instinkte können daher mit keinem

nem Bewustseyn verbunden seyn; weil, wo kein Denken ist, auch kein eigentliches Bewustseyn Statt findet. Umgekehrt ist kein Grund vorhanden, warum uns irgend ein Eindruck Schmerz oder Vergnügen machen sollte, wenn er keine Beziehung auf unser Erhaltungsbedürfniß hätte. Diese Beziehung entsteht aus den gegenseitigen Einwirkungen und den zurückgelassenen Spuren. Daraus folgt keinesweges, daß wir alle unsere Geisteskräfte blos in Folge unseres Erhaltungstriebes hätten, daß die tugendhafteste Handlung blos auf körperliche Erhaltung abzwecke. Sondern man muß diesen Ausdruck im weitesten Verstande nehmen. Erhaltung unseres Daseyns ist Vervollkommnung unserer Kräfte und ihre Erhaltung.

Es ist wahrscheinlich, daß das Wahrnehmen ein Resultat der Organenveränderung ist. Die Erfahrung lehrt die allmählige Entstehung des Bewustseyns, erst dann nämlich, wenn wir vergleichen und unterscheiden können, sie lehret, daß die Vergleichung und Unterscheidung doch immer nichts weiter als ein Gefühl von Verhältnissen sey; daß dieses Gefühl oft mit lebhaftem Gefühl des körperlichen Vergnügens oder Schmerzes verbunden sey u. s. w. Alles dieses erhellt noch deutlicher aus dem, was Empfindung, Vorstellung und Begriff ist.

Empfindung ist das Bewustseyn einer in uns vorgegangenen Veränderung. Nicht jede Veränderung unserer Organen erregt Empfindung. Auch sind wir uns mancher Veränderungen sehr klar bewust, ohne daß die Empfindung eine verhältnißmäßige leb-

haftigkeit hätte. Je mehr die Veränderung durch determinirten Bau nothwendig gemacht wird, je weniger kann sie Empfindung erregen. Je weniger es zu Erhaltung des Körpers nothwendig ist, daß eine gewisse Veränderung in ihm geschehe, je mehr qualificirt sich eine solche Veränderung zu einer Empfindung. Folglich ist Empfindung das Bewustseyn einer solchen Veränderung, die nicht durch beständig daseyende und zur Erhaltung des Körpers nothwendige Ursachen hervorgebracht wird. Die Veränderung muß frey, nicht nothwendig seyn. Je mehr sie unserer Erhaltung und Verbesserung Vorschub leistet, desto angenehmer ist sie. Schmerz und Vergnügen sind daher die Triebfedern solcher Veränderungen, die zu Erhaltung des Körpers nicht unumgänglich nothwendig sind. Die Veränderungen, welche in einem thierischen Körper nothwendig erfolgen müssen, und nicht fehlen können, ohne daß der Körper an seiner Erhaltung Schaden leide, sind nicht mit Schmerz und Vergnügen verknüpft. Die innern Kräfte, durch deren Thätigkeit diese Veränderungen geschehen, heißen Instinkte. Empfindung ist das Bewustseyn von Schmerz oder Vergnügen. Dieses setzt Bedürfnisse voraus. Folglich muß eine Veränderung, welche Empfindung veranlassen soll, immer unsere Bedürfnisse betreffen. Empfindung besteht daher aus Veränderung der Bedürfnisse und Bewustseyn.

Wie Masse und Geschwindigkeit zur Bewegung, so scheinen sich Veränderungen unserer Bedürfnisse zur Empfindung zu verhalten. Je weniger eine vorhergegangene Veränderung, auch

bey

bey dem kläresten Bewustseyn derselben, in unsere Bedürfnisse eingreift, je geringer ist der Schmerz oder das Vergnügen.

Bey gleichen Graden des Bewustseyns, verhalten sich daher die Empfindungen, wie Veränderungen der Bedürfnisse.

Bey gleichen Veränderungen verhalten sich die Empfindungen, wie das Bewustseyn. Und bey ungleichen Veränderungen verhalten sich die Empfindungen, wie das Produkt der veränderten Bedürfnisse in das Bewustseyn.

Bewustseyn ist Wahrnehmen. Je mehr Merkmale man unterscheidet, desto deutlicher nimmt man wahr. Diese Merkmale sind immer aus der Beziehung dieser Sache auf eine andere hergenommen. Folglich wird das Bewustseyn immer um so viel deutlicher seyn, je mehr Dinge wir schon kennen, auf die sich der Gegenstand bezieht. Daher entstehen Grade des Bewustseyns, und daher ergiebt sich der Charakter des relativen Bewustseyns, und das, was man unter Veränderung der Bedürfnisse versteht. Diese besteht entweder in Erregung oder Sättigung eines Triebes.

Moralische Empfindungen unterscheiden sich von den sinnlichen in nichts anders als darin, daß jene viele Vorstellungen und Begriffe voraussetzen, die durch ihren Zusammenhang mit unsern dringendern Bedürfnissen die Empfindung veranlassen müssen. Aber es können auch freie Bedürfnisse so dringend werden, daß der Mensch alle seine Kräfte aufbietet sie zu befriedigen. Dies wird Leidenschaft. Ein

sehr hoher Grad von moralischer Empfindung, ist Enthusiasmus, Begeisterung, woraus leicht Schwärmerei entstehn kann. Enthusiasmus ist Leidenschaft, aber nicht umgekehrt.

Aus dem Vorhergehenden folgt: daß sich die geistigsten Empfindungen in die allerkörperlichsten, und diese zuletzt in Instinkte, und das alles durch sanfte und unmerkliche Grade, verliehren. Und wenn Instinkte thierischer Körper sich von den Erhaltungskräften der Pflanzen ebenfalls nur den Graden nach unterscheiden, so ist auch hier diese Stufenfolge, die in allen übrigen Dingen wahrgenommen wird.

Ob man nun gleich nicht vollkommen einsieht, wie aus bloßem Zusammentreffen der Veränderungen Bewustseyn entstehen kann; so folgt doch so viel unwidersprechlich, daß das Bewustseyn durch organische Veränderungen, wo nicht entstehen, doch bestimmt werden müsse.

Eilftes Gespräch. Von den Vorstellungen und Begriffen.

Vorstellung ist das Bewustseyn eines außer uns vorhandenen sinnlichen Gegenstandes. Vorstellung ist etwas anders als Begriffe. Diese sind das Bewustseyn solcher Dinge, die eigentlich in concreto in der Natur nicht vorhanden sind, sondern blos von verschiedenen Dingen abgesondert und nur als ein Ding betrachtet werden. Ehe wir dahin kommen, müssen uns erst die Sinne mit diesen Dingen bekannt machen, und das sind die Vorstellungen. Wir können uns eines Gegenstandes von außen, nicht anders bewust werden, als durch Veränderungen,

die

die er in uns macht. Diese müssen entweder Vergnügen oder Schmerz erregen. Folglich muß eine solche Veränderung eine Beziehung auf unser Bedürfniß haben. Da nun von Instinkten keine Vorstellung stattfindet; so ist Vorstellung das Bewustseyn einer in uns vorgegangenen Veränderung, oder eines Gegenstandes, der sich nicht unmittelbar auf unsere nothwendige Bedürfnisse bezieht. Vorstellung ist daher immer eine Art von Empfindung, und erfordert etwas außer uns.

Die Erkenntnißkraft ist ein erweitertes Empfindungsvermögen. Es ist das Bewustseyn von der Beziehung, worin die Verhältnisse der Dinge außer uns, mit uns stehen. Und wird nur durch eine Mannichfaltigkeit der Empfindung zu Stande gebracht.

Vorstellungen setzen eine Mehrheit und Freiheit der Gefühle voraus: das Bewustseyn fängt eigentlich nur mit Vorstellungen an. Beide sind Zweige der Erhaltungstriebe.

Nun zu den Begriffen. Begriff ist das Bewustseyn eines außer uns vorhandenen unsinnlichen Gegenstandes. Weil die Gegenstände allemal abgezogen sind. Sie entstehen alle aus der Wahrnehmung der Verhältnisse der Dinge untereinander. Individuelle Begriffe können wir also gar nicht haben. Denn da müste man das an einem Individuo kennen, was ihn von allen besonders ausschliessend unterscheidet. Das kann man aber nur durch Aehnlichkeit und Unähnlichkeit erkennen, folglich durch Beziehungen. Das Ausschliessende bey einem Individuo aber können

wir

wir nicht mehr vergleichen. Folglich sind unsere Begriffe von Individuen nur immer aus ihren negativen Verhältnissen hergenommen.

Empfindung, Vorstellung und Begriff, sind drey Grade eines und eben desselben Grundvermögens. Sollen Begriffe lebhaft empfunden werden, so müssen sie mit uns in sehr nahe Beziehung gebracht werden. Dies thun unsere Bedürfnisse. Wenn das Denken nicht ohne Zuthun einer einfachen Substanz geschehen kann, so muß dieß doch alle ihre Bestimmungen einzig und allein von den Organen erhalten; eine Folge aus dem Vorhergehenden.

Zwölftes Gespräch. Von dem Gedächtnisse und der Einbildungskraft.

Den Grund dieser beiden Kräfte finden wir in der Ideenassociation, und diese ist es, welche zugleich den Grund der anscheinenden Willkühr des Denkens enthält. Das Gedächtniß gründet sich auf die Mannichfaltigkeit der Empfindungen, und es scheint dasselbe keine ursprüngliche Fähigkeit, sondern nur eine Folge der mannichfaltigen Empfindung zu seyn. Die Mannichfaltigkeit der Empfindungen muß dadurch erhalten werden, daß immer ein gegenwärtiger Eindruck andere vorhergegangene rege macht, und dann ist Gedächtniß da. Wo also ein Körper nicht solche Organe hat, die sich von einer Menge Gegenstände rühren lassen können, da kann auch kein Gedächtniß erfolgen.

Die Einbildungskraft ist eine Art von Gedächtniß, die sich aber von der letzten dadurch unterscheidet, daß sich die Vorstellungen und Begriffe leicht

nach

nach entfernten Aehnlichkeiten verbinden. Auch hier ist nichts weiter, als Bewustseyn gewisser Verhältnisse unserer Organenveränderungen.

Dreizehntes Gespräch. Von der Sprache.

Durch Sprache drückt ein thierischer Körper die in ihm vorgehenden Veränderungen aus, welche sich auf Schmerz oder Vergnügen beziehen. Durch die Empfindung erhält die Sprache ihre besondere und verhältnißmäßige Bestimmung. Es können aber auch Vorstellungen und Begriffe Sprache veranlassen und bestimmen. Die Sprache wird um so viel reicher, je mehr Vorstellungen und Begriffe da sind. Veränderungen, welche eine Empfindung hervorbringen, gründen sich auf Bedürfnisse, weil die Veränderung nur dann Empfindung wird, wenn sie Schmerz oder Lust erregt. Die Sprache ist daher eine Folge von Bedürfnissen. Nicht jede Empfindung äußert sich durch Sprache. Nur da, wo diese Aeußerung, zur Befriedigung desjenigen Bedürfnisses, auf welches sich die Empfindung bezieht, beytragen kann, ist die Fähigkeit dazu den thierischen Körpern gegeben worden. Je bestimmter ein Bedürfniß dieser Art ist, je nothwendiger ist die Sprache Folge davon. Je freier und unbestimmter diese Bedürfnisse sind, je mehr scheint Sprache von der Willkühr abzuhängen. Bey Thieren, deren Bedürfnisse sehr bestimmt sind, hat jede Empfindung ihren besondern und bestimmten Ton, dessen Nothwendigkeit von der Nothwendigkeit des Bedürfnisses abhängt. Mit der Vervielfältigung der Bedürfnisse, deren nur die Menschen fähig sind, vermehren sich die Töne, beide verliehren ihre Noth-

wendig-

wendigkeit und daher das anscheinend willkührliche in der Sprache. So bald bey Körpern, die eine Menge von unbestimmten Kräften haben, ein Bedürfniß, das zu seiner Sättigung Sprache erfodert, einen gewissen Grad der Lebhaftigkeit erlangt hat, oder irgend eine von diesen Kräften bestimmt wird, erfolgt eben so nothwendig Sprache, als Thiere bei Empfindung heftigen Schmerzens Geschrei anfangen. Geschrei der Thiere ist Ausdruck der Empfindung irgend eines dringenden Bedürfnisses. Menschliche Vorstellungen sind durch Unterscheidungskraft verfeinerte und vervielfältigte Empfindungen. Der Ausdruck davon ist artikulirte Sprache. Beide Sprachen verhalten sich zu einander wie bloße Empfindungen zu Vorstellungen. Beide sind Schwingungen thierischer Fibern, die durch äußere Gegenstände erregt werden.

Aus der Zusammenstimmung der Sprache mit den Bedürfnissen wird gefolgert, daß man die Sprachorgane des Menschen als ein Instrument anzusehen habe, welches von den äußern Einwürkungen in Bewegung gesetzt wird, und wobey es sich eben so leidend als jedes andere Instrument verhält. Sprache ist eine Folge der verfeinerten Bedürfnisse, von deren Entwickelung die Ausbildung derselben abhängt. Je einfacher eine Sprache ist, und je mehr sie zu gleicher Zeit aus Selbstlautern besteht, je näher ist sie ihrem Ursprunge, je unentwickelter sind die Menschen. Da ist der Ausdruck mehr thierisch und schreyend, als artikulirt.

Was von Empfindungen, Vorstellungen und Begriffen in Rücksicht auf ihre Verhältnisse wahr ist,

muß

muß auch von der Sprache gelten. Wie sich Instinkt zur Vorstellung erhebt, und durch unmerkliche Grade an Umfang, Klarheit und Freiheit zunimmt, so entsteht aus den bestimmten und nothwendigen Tönen der Thiere nach und nach artikulirte Sprache und Musik. Dieselbe Stetigkeit, die sich in allen übrigen Erscheinungen zeigt, äußert sich auch hier, und man sieht keine wesentliche Unterschiede unter thierischer und menschlicher Sprache, wenn man die ersten rohen Anfänge von dieser mit jener vergleicht.

Absonderungsvermögen, die Kraft zu verallgemeinern und die Beurtheilungskraft wären zwar noch übrig, um die Induktion zu vollenden. Allein aus dem Gesichtspunkte, wie hier die Sache betrachtet worden ist, sieht man leicht, wie nahe alle diese Kräfte an denjenigen liegen, die hier beurtheilt worden sind. Gedächtniß, Einbildungskraft und Aufmerksamkeit sind die Bestandtheile, aus deren verschiedener Zusammensetzung die mancherlei Grade der Absonderungs- Vergleichungs- und Beurtheilungskraft entstehen. Die Aufmerksamkeit, welche durch das Bewußtseyn rege gemacht wird, enthält den Grund der anscheinenden Selbstthätigkeit. Durch sie werden wir genöthiget, nur diejenige Beschaffenheit eines Dinges zu untersuchen, die unserem Bedürfnisse zu entsprechen scheint. Beurtheilungskraft entsteht mit Begriffen, und diese sind oben untersucht worden, wo gezeigt wurde, wie die Aufmerksamkeit, und das Bestreben einen Begriff vor dem andern zu fassen, blos dadurch erregt werde, daß wir seine nähere Beziehung mit unseren dringenderen Bedürfnissen wahrnehmen.

nehmen. Und wenn man Beurtheilungskraft, als das Resultat der Absonderungs- und Vergleichungskräfte ansieht, wenn man bedenkt, wie aus zusammengesetzten Kräften nothwendig ein sehr bewundernswürdiges Produkt hervorkommen müsse; so wird ein großer Theil der Schwierigkeiten verschwinden, die man dem System entgegensetzen könnte. Zwei Gefühle schmelzen in eins zusammen. Zwei Begriffe geben durch ihre Verbindung Urtheile. Wie Aggregation und Mischung, so verhalten sich Ideenreihe und Ideenverbindung. Bei der Aggregation ist das Resultat der Verbindung in Nichts von den einzelnen Bestandtheilen verschieden. Bei der Mischung entsteht aus der Verbindung zweier Körper ein dritter, der etwas ganz anders ist, als die Bestandtheile für sich waren. So kann eine Idee die andere erregen, ohne daß Urtheile daraus entstehen. Wo sich aber zwei und mehrere Ideen innig mit einander verbinden, da entsteht eine dritte, da ist Ideenassociation, da ist Urtheil. Auch kann gar wohl der Fall seyn, daß zwei Ideen nicht anders als durch Hülfe einer dritten sich mit einander verbinden. Und diese dritte scheint diejenige zu seyn, welche unsere Ideen mit unserm Bedürfniß in Verbindung bringt. Aber auch diese dritte muß schon durch Association und Ideenfolge herbey gerufen worden seyn. Am Ende müssen sich alle Urtheile in Sensationen auflösen. Kurz, überall zeigt sich das Gesetz der Stetigkeit, überall zeigt sich mehr oder minder.

Vierzehntes und letztes Gespräch. Uebersicht und Folgen des Ganzen.

Die

Die Seelenkraft ist keine von der körperlichen Organisation unabhängige und für sich bestehende Substanz. Die Gründe sind folgende.

Erstlich: Aus der verschiedenen Zusammensetzung der einfachen Theile entstehen Körper, die sich in Ansehung ihrer eigenthümlichen Beschaffenheiten verhältnißmäßig unterscheiden. Oder, die Körper unterscheiden sich durch die Zusammensetzung ihrer einzelnen Theile.

Zweitens: Die Körper haben in Ansehung der Zusammensetzung ihrer einzelnen Theile eine Stufenfolge, deren Grade sich durch unendliche Schattirungen in einander verliehren. Oder: Die Unterschiede dieser Zusammensetzungen sind nahe aneinanderliegende, und aufeinanderfolgende Stufen einer und eben derselben Leiter, davon die unterste Stufe die Verbindung zweier Elementartheile, die oberste die menschliche Organisation ist.

Wir theilen freylich die Körper in gewisse Klassen, in gemischte Körper, in Pflanzen und Thiere ab, und geben jeder Abtheilung gewisse ausschliessende Bestimmungen, um uns daran festhalten zu können. Aber diese Abtheilungen sind nicht in der Natur. Hier finden die Sprünge gar nicht statt, die wir mit unseren Begriffen machen.

Aus eben den Elementen, aus welchen die gemischten Körper bestehen, können durch eine künstliche Zusammensetzung organische Körper gebildet werden.

Das soll heißen: die Kanäle, die Muskelfibern, die Nerven, die Knochen, ohne alle Rücksicht auf ihre Kräfte, blos ihre Form, ihre Figur, ihre Dichtigkeit, ihre Geschwindigkeit, kurz ihre allgemeinen körperlichen Beschaffenheiten, entstehen aus der Zusammensetzung eben desjenigen Grundstofs, aus welchem blos gemischte Körper zusammengesetzt sind. Die Chemie lehret uns, daß sich ein thierischer Körper in die allen übrigen Körpern gemeinschaftlichen Bestandtheile auflösen läßt.

Die Kräfte der Körper stehen ebenfalls in einer Stufenfolge, davon der unterste Grad die Kraft eines einfachen Elementes, der höchste Grad das sehr ausgebreitete und ausgebildete Genie eines Menschen ist.

Die mechanischen Kräfte erheben sich nach und nach zu physischen, das heißt, sie scheinen nach und nach selbstthätiger zu werden und in einer größeren Sphäre zu wirken. Reitzbarkeit, die erste thierische Kraft, ist ganz ungezweifelt nur ein erhöheter Grad der sogenannten mechanischen Kräfte, und der erste Keim zu Empfindungen. Bewustseyn hat in Ansehung seiner Klarheit alle die Grade, die wir nur bey irgend einer andern Kraft wahrnehmen.

Drittens: Die Kräfte der Körper verhalten sich wie die Zusammensetzungen ihrer einzelnen körperlichen Theile. Oder: die Kräfte der Körper entsprechen in Ansehung ihrer Stufenfolge, genau der Stufenfolge der körperlichen Zusammensetzung. Folglich so wie alle materielle Beschaffenheiten der Körper, ihren zureichen-

den

den Grund in der Zuſammenſetzung ihrer einzelnen materiellen Theile haben, ſo kann auch der zureichende Grund aller Kräfte, nur in der Zuſammenſetzung der einzelnen Kräfte liegen. Und da ſich alle Kräfte wie die Zuſammenſetzung der materiellen Elemente verhalten, und mit dieſen immer gleiche und verhältnißmäßige Modifikation erleiden, ſo kann man noch allgemeiner ſagen, daß alle Kräfte ihren zureichenden Grund in der Zuſammenſetzung der Elemente haben. Und ſo würde endlich auch folgen, daß die Seelenkraft des Menſchen ihren zureichenden Grund in der Organiſation ſeines Körpers habe.

Hier muß aber erſt ausgemacht werden, daß die Seelenkraft nicht einfach, ſondern zuſammengeſetzt ſey. Es iſt aber oben gezeigt worden, daß die Kräfte der Körper nicht in einer einfachen Subſtanz gegründet, ſondern vielmehr auf eine den Sinnen ganz klare Weiſe einer Zerlegung und Zuſammenſetzung fähig ſind. Queckſilber mit Salzgeiſt giebt eine freſſende und auflöſende Kraft. Trennet die Theile, ſo hört dieſe Kraft auf, und die vorigen Kräfte kommen wieder. Ein offenbarer Beweis, daß die Kräfte der gemiſchten Körper aus der Zuſammenſetzung der einzelnen Kräfte entſtehen. Nun ſind aber organiſirte Körper von gemiſchten Körpern nur durch einen höheren Grad der Zuſammenſetzung unterſchieden. Folglich müſſen ſie ja nach eben den Geſetzen zu beurtheilen ſeyn, und es wird hier der höhere Grad von Kraft blos durch den verhältnißmäßigen höheren Grad von Zuſammenſetzung hervorgebracht. Ueberdies berechtiget uns die große Wahrſcheinlichkeit von der Stuf-

fenfolge der Erscheinungen, auf eine verhältnißmäßige Stufenfolge der Ursachen zu schließen. Und endlich verliehrt eine Ursache alles, welche dem einfachen Plan der Natur entgegen ist, die Gesetze derselben vervielfältiget, und Lücken macht, wovon sonst die Natur gar keine Spuren hat. Dies ist aber der Fall, wenn man die Erscheinungen außer der Organisation noch in einer einfachen Seelensubstanz sucht. Nimmt man eine solche Substanz bey dem Menschen an, so muß man sie auch bey den Thieren finden. Und wo will man nun aufhören? Bey der Auster? Was hat der arme Polyp gethan, und was hat die Auster für einen Vorzug vor ihm? Also auch der Polyp hat seine Seele. Nun wenn das ist, was sollte uns abhalten den Pflanzen diese Substanz zu versagen, die sich von jenen gar nicht wesentlich, sondern nur durch schwache Grade unterscheiden? Und so könnte man wol für das ganze Planetensystem ein Vorwort einlegen. Kurz, man müste hier eine geistige Substanz durch die ganze Natur verbreiten, und jedem Körper seinen verhältnißmäßigen Antheil davon geben. Dies alles wäre eben nicht widersinnig, aber der Erfahrung nicht gemäß. Erstlich kann das bey gemischten Körpern gar nicht seyn, weil die Kräfte derselben einer Zerlegung und Zusammensetzung fähig sind. Zweitens sucht man deswegen eine Seelensubstanz bey den Menschen, weil die Kräfte des menschlichen Geistes gar keine Aehnlichkeit mit den Kräften blos gemischter Körper zu haben scheinen. Und diese Aehnlichkeit wäre doch offenbar da, wenn auch vermischte Körper ihre Kraft nur in Folge einer unkörperlichen

perlichen Substanz hätten. Wollte man sagen: es können sich materielle Wesen nach und nach durch erhöheten Grad zu geistigen erheben. Allein da es unmöglich ist, daß immaterielle Substanzen zu materiellen herabsinken können, so können auch nicht geistige Wesen der erhöhte Grad körperlicher Wesen seyn. Zwischen beiden bleibt immer eine Lücke, die keiner Ausfüllung fähig ist. Und dazu wirft die Chemie dieses ganze Gebäude über den Haufen, weil gemischte Körper einer Zerlegung und Zusammensetzung fähig sind, und folglich des Beitritts der einfachen Substanzen gar nicht bedürfen. Endlich wird dadurch für die Fortdauer der Seele nichts gewonnen.

Nimmt man an, die Denkkraft habe bey jedem Menschen schon an und für sich ihre individuelle Bestimmung, und werde durch den Körper gar nicht zu dem Individuo bestimmt, das sie ist, so fällt alle Freyheit hin. Sagt man, die Seelen sind einander alle ähnlich und erhalten ihre individuelle Modifikation nur vom Körper, so läßt sich hier alles wohl erklären.

Der Hauptgrund, warum man die Seelen nicht für Resultat der Zusammensetzung halten will, ist, weil man das Bewustseyn aus der Zusammensetzung sich nicht verständlich machen kann. Denn man schließet: wenn das denkende Wesen zusammengesetzt ist, so ist es einer beständigen Veränderung unterworfen. Wie reimt sich das mit der ununterbrochenen Permanenz des Bewustseyns? Antwort. Gerade wie sich die Permanenz der Individualität einer Pflanze mit der beständigen Veränderung ihrer Theile reimt. Die Form macht die Individualität

der Körper aus. Und so gut wie die Permanenz der Form mit der Veränderung der Theile bestehen kann, eben so gut kann auch das individuelle Bewustseyn, bey aller Veränderung der Theile permanent seyn und bleiben. Die Theile sollen nicht denken, sondern das Denken ist Resultat der Zusammensetzung. Die Frage: wodurch vereinigen sich alle Organenveränderungen zu dem einfachen Bewustseyn? ist nun nichts schwerer, als die: wie und wodurch schmelzen bey gemischten Körpern die Kräfte der einfachen Bestandtheile so zusammen, daß sie jetzt nur eins ausmachen? Kann man, wenn man eins fodert, nicht auch das andere fodern, und mit eben dem Rechte ein gleiches von den übrigen Körpern verlangen. Das Produkt x entsteht aus der Verbindungsfähigkeit von c und d. Wenn uns das in der Physik befriediget, warum soll es in der Psychologie nicht gelten? Und wenn sich auch alle diese Einwürfe nicht evident widerlegen lassen, so beweisen sie doch nichts für Gegentheil.

Vorstellen, Begreifen, Empfinden, läßt sich aus Organenspiel erklären. Zwei sinnliche Eindrücke verbinden sich und machen einen dritten, der von den einzelnen mehr oder weniger verschieden seyn kann. Dieser dritte macht schon eine Vorstellung, die nicht unmittelbar aus sinnlichen Eindrücken entstanden ist. Diese macht nach dem Gesetz der Ideenassociation wieder eine andere rege, u. s. w., bis zuletzt Resultate entstehen, die so weit von den äußern Einwirkungen, d. i. von ihrem Ursprunge entfernt sind, daß man diesen verkennt und jene ganz aus fremden Quellen herleitet. Daß wir uns überhaupt bey der Ideenassociation

ganz

ganz leidend verhalten, ist jedem Beobachter bekannt. Man beruft sich zwar auf die erste Idee, die alle übrigen rege macht, daß diese ihren Grund in der Selbstthätigkeit der Seele habe. Allein die Feinheit dieser Erscheinung entzieht sich unserer Beobachtung. So lange wir im wachenden Zustande sind, folgt immer eine Bewegung der andern, und die erste Idee nach dem Erwachen kann die Folge eines Traums seyn, und daß alles durch unmerkliche Ursachen, die wir gar nicht gewahr werden.

Soll die Seele abgesondert vom Körper Bewußtseyn haben, so bleibt nichts übrig, als daß Bewußtseyn ihres eigenen Wesens. Eigentlich aber will man nicht dies; sondern das Bewußtseyn ihrer jetzigen Individualität, welches sie behalten soll. Und das kann sie abgesondert von dem Körper ohnmöglich haben. Denn der zureichende Grund des Bewußtseyns unserer körperlichen Existenz liegt in der Verbindung des Körpers und der Seele. Sobald die Verbindung, mithin der zureichende Grund unsers Bewußtseyns aufhört, so muß auch natürlich unser jetziges Bewußtseyn selbst aufhören. Sie wird nun wiederum das, was sie vor ihrer Verbindung mit dem Körper war.

Da aber die Absicht des Schöpfers nur Glück der Geschöpfe hat seyn können, und wir dieses Glück auf Erden nicht genießen, wenigstens nicht in dem Maaße, als Anstalten dazu gemacht sind; so erwarten wir aus diesem Grunde mit der vollkommensten Ueberzeugung ein künftiges Leben, und eben deswegen die Hervorbringung eines neuen Körpers.

* * *

Dieses ist der Inhalt eines in aller Rücksicht merkwürdigen Buches. Bis hieher hat man noch nicht zeigen können, daß die Wirkungen von den Kräften mechanischer Bewegung, der Vegetation, dem thierischen Leben und der denkenden Kraft, welches die Hauptgegenstände sind, wovon sich physische Gesetze abstrahiren lassen, unter eben den Gesetzen begriffen wären, welchen die andern unterworfen sind. Daher hat man gesagt, daß die Eigenschaften der Seele mit den Eigenschaften des Körpers keine Analogie haben; ja so gar, daß sie einander entgegengesetzt und widersprechend sind. Die Materie hat man als theilbar und träge; den Geist als untheilbar und thätig angesehn. Daher hat man denn zu allen Zeiten Seele und Körper von einander unterschieden, und sie als zwey wesentlich von einander unterschiedene Wesen angesehn. Hier haben wir nun das entgegengesetzte System. Die Gründe, womit es sein Verfasser unterstützt, sind in der That wichtig und glänzend, und verdienen mit Fleiß geprüft zu werden.

I.

Verzeichniß
einiger
philoſophiſchen Schriften, welche von 1778 bis 1782 erſchienen ſind.

A.

Anaxagoras en ſyſtem par le Baron de Ramſey. gr. 8. à la Haye.

Anmerkungen über die franzöſiſche Schrift: Von der deutſchen Sprache und Litteratur; nebſt einigen Proben. 8. Breslau.

Antropologie, ou hiſtoire generale de l' homme. VI. Voll. 12. Lauſanne.

Auch etwas über Wahrheit, Denken und Lehren ꝛc. Hamburg. 8.

B.

Bailly, von, Briefe über den Urſprung der Wiſſenſchaften und der Aſiatiſchen Völker an Hrn. v. Voltaire, nebſt einigen Briefen des letzten an den Verfaſſer. 8. Leipzig.

Baumgarten, A. G., Metaphyſica, edit. VII. Halae. 8.

Batteux, M. l' Abbé, quatre memoires ſur la poetique d' Ariſtote, avec deux Memoires de M. Rochefort ſur l' objet de la Tragedie. 8. à Paris.

Beatties neue philoſ. Verſuche, aus dem Engliſchen vom Hrn. Prof. Meiners. 8. Leipzig.

Bebinelli, über den Enthuſiaſmus der ſchönen Künſte, aus dem Italiäniſchen. 8. Bern.

Beccaria von Verbrechen und Strafen, aufs neue aus dem Italiäniſchen überſetzt, mit durchgängigen Anmerkungen des Hrn. Hofr. Hommels. 8. Breßlau.

Beckers, R. Z., Beantwortung der Frage: Kann irgend eine Art von Täuſchung dem Volke zuträglich ſeyn? ꝛc. ꝛc. 8. Leipzig.

Begriff, kurzer, menschlicher Fertigkeiten und Kenntnisse, so fern sie auf Erwerbung des Unterhaltes und Vergnügen, auf Wissenschaft und auf Regierung der Gesellschaft abzielen, für Realschulen und das bürgerliche Leben. 4 Theile, 1779-1781. 8. Leipzig.

Bemerkungen, psychologische in Briefen. 8. Nördlingen.

Beobachter, der, eine periodische Schrift für Denker. 8. Petersburg.

Beobachtungen zu Aufklärung des Verstandes und Besserung des Herzens. 1 B. 3. 4. 2 B. 1.

Bergers Lehre von den drey Grundkräften und Elementen aller Dinge, nebst Beweisen, daß die Erde mit einem Eisgewölbe umgeben sey. 8. Dessau.

Berings philosoph. Beweis des Daseyns Gottes. 8. Giessen.

Betrachtungen über das Universum. 8. Erfurt. 2te Aufl. Manheim.

Beytrag, kleiner, zur Geschichte der Physiognomik. 8. Leipzig.

Beytrag zur Weisheit und Menschenkenntniß. 4tes Bändchen, Gotha. 8.

Beytrag zur Geschichte des menschl. Herzens. 8.

Beytrag zur Philosophie des Lebens. 8. Berlin.

Björnstählς Briefe auf seinen auswärtigen Reisen. 8. Rostock und Leipzig.

Bibliothek der griechischen Philosophen.

Bibliothek der Menschheit. 8. Leipzig.

Bob von dem Vorurtheile wider die Neuerungen in den Wissenschaften. gr. 8. Freyburg.

Briefwechsel zweyer Philosophen. 8. Nürnberg.

Brieglebs philosophische Grundsätze von der menschl. Seele, von Gott und unsern Pflichten. Altenburg. 8.

Burgh's Werth des Menschen, aus dem Englischen. 1. Th. Braunschweig.

C.

Cabinet, physiognomisches für Freunde und Schüler der Menschenkenntniß. 2. Th. m. K. Münster. 8.

Cato, oder über die Bestimmung des Menschen. 8. Basel.

Cellarius, M. L. F., Anleitung zum rechten Gebrauch der Vernunft. Leipzig. 8.

Charrons, Peter, wahre Weisheit, oder die Sittenlehre des Weltbürgers, aus dem Französischen, gr. 8. Dreßden.

Colle-

Collection des Oeuvres de I. I. Rouſſeau. XVI. Voll. gr. 12. Geneve et Berne.

Commentaire ſur l' eſprit de loix de Monteſquieu par Voltaire. 8. Heidelberg.

Condillac, Unterricht aller Wiſſenſchaften für den Prinzen von Parma. 8. Berne.

Deſſen Kunſt Vernunftſchlüſſe zu machen. 8. Ebend. (Iſt eigentlich der dritte Theil des Unterrichts.)

Deſſen Abhandlung vom Urſprung des menſchlichen Verſtandes, mit Anmerkungen von Hißmann. 8. Leipzig.

Cours d' etude pour l' inſtruction du Prince de Parma par l' Abbé de Condillac. 12. Voll. 8. Yverdon et Prage.

Crells Unendlichkeit des Weltſchöpfers, aus der Einrichtung der Natur und ontologiſchen Gründen bewieſen. gr. 8. Helmſt.

D.

Danzers Entwurf einer theoretiſchen und praktiſchen Naturlehre. 8. Augsburg.

De la litterature allemande. Berlin.

Der Denker, eine Wochenſchrift aus dem Spaniſchen des Clavigo. 1. B. 8. Bremen.

Des erreurs et de la verité ou les hommes rappellés au principe univerſelle de la ſcience etc. 8. Salamopolis et à Hambourg.

Dialogues ſur la religion naturelle. Ouvrage poſthume de Dav. Hume. 12. Edinbourg.

Diogenes, der neue, oder Beurtheilung alltäglicher und unbemerkter Weltbegebenheiten. 2 Theile. 8. Roſtock und Leipzig.

Diſſertation ſur la queſtion: Eſt-il utile au peuple d' etre trompé, ſoit qu' on l' induiſe dans de nouvelles erreurs, ou, qu' on l' entretienne dans celles, ou il eſt? par R. Z. Becker, et M. Fr. de Caſtillon. gr. 4. Berlin.

Diſſertation ſur la force primitive, qui a remporté le prix propoſé par l' Academie de Berlin. gr. 4. Berlin.

Dunbars, J., Verſuche über die Geſchichte der Menſchheit im rohen und geſitteten Zeitalter, aus dem Engliſchen. 8. Leipzig.

E.

E.

Eberhards, J. A., Vorbereitung zur natürlichen Theologie. 8. Halle.

Dessen neue Apologie des Sokrates, oder Untersuchung von der Seligkeit der Heyden. 1. 2ter Band, Berlin und Stralsund.

Dessen Sittenlehre der Vernunft. 8. Berlin.

Eberhards, D. J. P., Abhandlung vom physicalischen Aberglauben und der Magie. 8. Halle.

Ehlers, Martin, Betrachtungen über die Sittlichkeit der Vergnügungen, 2 Bände, 8. Flensb.

Encyclopedie ou Dictionaire universel raisonné de connoissances humaines mis en ordre par Diderot et d' Alembert. Nouv. edit. 36. Voll. discours et 3. Voll. planches. gr. 8. Berne.

Elemens de l' art de penser, ou la Logique reduite à ce qu' elle a d' utile par Mr. Borelli. 8. Berlin.

Engels Versuch einer Methode, die Vernunftlehre aus platonischen Dialogen zu entwickeln. 8. Berlin.

Entretiens de Morale pratique par Mr. Formey. 8. à Potsdam.

Ephemeriden der Menschheit. 1777 bis 1781. von Iselin. Leipzig.

Erfahrungen und Grundsätze aus dem Umgange mit Menschen gezogen. 8. Hamburg.

Erneſti, M. J. G., moralisch praktisches Lehrbuch der schönen Wissenschaften. 8. Nürnberg.

Von Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele. gr. 8. Riga und Leipzig.

Essais de Montaigne avec les notes de Coste. Nouv. edit. 10. Voll. 12. Yverdon.

Essays moral and litterary. 8. London.

Essay sur la vie et les ecrits de Seneca et sur les regnes de Claude et de Neron etc. avec les notes. 12. Haye.

Exposition de quelques pointes de la doctrine de principes de Mr. Lambert par Mr. Trembly. 8. Haye.

F.

Feders Versuch über den menschlichen Willen. 1. B. gr. 8. Lemgo.

Federi, I. G., Institutiones logicae et metaphysicae. edit. 2. 8. Goetting.

Federau, Friedr., vom Wohlwollen, historisch und philosophisch in Briefen. 8. Leipzig.

Formeys Unterredung über die praktische Sittenlehre. 8. Potsdam.

Fontenelle, Dialogen über die Mehrheit der Welten. Neu übersetzt mit Anmerkungen von Boden. 8. Berlin.

Fragmente, widersprechende neuerer Philosophen aus ihren Schriften, aus dem Französischen. 8. Wittenberg.

G.

Gablers Naturlehre, gr. 8. München.

Gebhard, J. G., Ob und in wiefern irgend eine Art von Täuschung dem grösten Haufen der Menschen zuträglich seyn könne? 8. Berlin.

Gedanken von dem wahren Grunde des Daseyns des Bösen in der Welt, von S. von E. 8. Breslau.

Gedanken bey Musse und Laune gesammelt. 8. Leipzig.

Geist, der philosophische unsers Jahrhunderts. gr. 8. Frankfurt und Leipzig.

Von Geistern und Geistersehern, herausgegeben von dem Verfasser der Abhandlung über Ahndungen und Visionen. 8. Berlin.

Gerike, von Beschaffenheit und Anwendung der Erholungsstunden, nach moralischen Grundsätzen. 8. Hamburg.

Gleichen, von, genannt Rußworm, von Entstehung, Bildung, Umbildung und Bestimmung des Erdkörpers, aus den Archiven der Natur und Physik. 8. Dessau.

Dessen Abhandlung über Saamen und Infusionsthierchen. Nürnberg.

Das Gastmahl, oder der Weise, eine philosophische Scene in Erzählungen und Dialogen von Fr. Knoll, 8. Weimar.

Gespräche, philosophische. (von Hrn. D. Sell) Berlin. 8. 2. B.

Gillins, D. Joh., Beobachtungen über die Geschichte, Sitten und Charakter der Griechen, aus dem Englischen. 8. Bremen.

Goue, Beobachtungen über die Einsichten. 8. Berlin und Leipzig.

H.

Harris, Jac., Abhandlung über Kunst, Musik, Dichtkunst und Glückseligkeit, aus dem Englischen. gr. 8. Halle.

Hartmann, Leopold von, Rede von den allgemeinen nützlichen Folgen aus der Belohnung gesellschaftlicher Tugenden und des wahren Verdienstes. 4. Nürnberg.

Hennings, Just. Christ., Einigkeit Gottes nach verschiedenen Gesichtspunkten geprüft und sogar durch heidnische Zeugnisse erhärtet. 8. Altenburg.

Dessen verjährte Vorurtheile in verschiedenen Abhandlungen bestritten. 8. Riga.

Hennings, August, philosophische Versuche. 2 Theile. 8. Kopenhagen.

Derselbe, über die Duldung. 8. Ebend.

Derselbe, über die Vernunft. 8. Berlin.

Herbert, Ioseph de, Dissert. de fontibus certitudinis. 8. maj. Vindobonae.

Herders Abhandlung vom Einfluß der Regierung auf die Wissenschaften, und der Wissenschaften auf die Regierung. Eine Preisschrift. gr. 4. Berlin.

Hermes Trismegistus, Pormander und Asklepias, oder von der göttlichen Macht und Weisheit, aus dem Griechischen von Diet. Tintemann. 8. Berlin.

Hezel, W. Fr., über die Quellen der mosaischen Urgeschichte. gr. 8. Lemgo.

Hindenburgi, C. F., novi systematis permutationum ac variationum primae lineae. 8. Lips.

Hirtzel an Gleim über Sultzer den Weltweisen. Mit Portraiten. 2 Theile. 8. Zürch.

Hißmanns Magazin der Philosophie und ihrer Geschichte, aus den Jahrbüchern der Akademien. 8. Lemgo.

Dessen Anleitung zur Kenntniß der auserlesenen Litteratur. 8. ebend.

Dessen Briefe über Gegenstände der Philosophie an Leserinnen und Leser. 8. Gotha.

Histoire de l' homme, considerée dans ses loix, dans ses arts, dans ses sciences, dans ses moeurs, dans ses usages et dans sa vie privé. VI. Voll. Yverdon et à Prague.

Hofmann, Joh. Andr., über das Studium der philosophischen Geschichte. 8. Wien.

Höpfners

Höpfners Anfangsgründe des Natur- und Völkerrechts. 8. Giessen.

Horváth, I. Bapt., institutiones Logicae et Metaphysicae tam generalis quam particularis. III. T. edit. nova. 8. Aug. Vind.

Hume, Dav., Gespräche über die natürliche Religion, mit Anmerkungen von D. Ernst Pentner. 8. Leipzig.

J.

Irwing, Karl Fr. von, Erfahrungen und Untersuchung über den Menschen. 8. Berlin.

Iselins Geschichte der Menschheit, 4te Auflage. 8. Basel.

Justi, über den Genius des Sokrates, eine historisch philosophische Untersuchung. 8. Leipzig.

K.

Kants, Imman., Kritik der reinen Vernunft. gr. 8. Riga.

Klopstock, über Sprache und Dichtkunst. Fragmente. 8. Hamburg.

König, M. J. C., Aesthetik für Jünglinge. 8. Nürnberg.

Dessen Versuch eines populären Lehrbuchs des guten Geschmaks. 8.

Derselbe über das akademische Studium und akademische Leben. 8. Nürnberg.

L.

Lavaters physiognomische Fragmente. 4. B. gr. 4. Leipzig.

Dessen Anmerkungen zu einer Abhandlung über Physiognomik, nebst denen, die man im Deutschen Museum und Merkur hierüber findet. 8. Leipzig.

Le Philosophe chretien. 12. à la Haye.

La Morale des anciens Philosophes, par Mr. le Marquis D. 8. Francfort.

Leben des Hrn. von Voltaire, nebst Anzeige seiner vornehmsten Schriften. 8. Halle.

Leibnitzens philosophische Werke, übersetzt mit Anmerkungen von Ulrich.

Les maximes de l' honnete-homme, ou de la sageſſe, par Mr. l' Abbé de Blanchard. III. Voll. gr. 12. Leipſ.

Lessings Esziehung des Menschengeschlechts. 8. Berlin.

Dessen Nathan, der Weise. 8.

Lettres

Lettres ſur l' amour de la patrie. 8. Berlin.

Lettres phyſiques et morales ſur les montagnes et ſur l' hiſtoire de la terre et de l' homme par I. A. de Luc. 8. à la Haye.

L' homme penſant. Amſterdam et à Leipſ. 12.

Loevens, D. J. S., philoſophiſcher Beweis der Möglichkeit, daß auſſer den Seelenkräften die anziehende und elektriſche Kraft urſprünglich die eigenthümlichen Kräfte des lebenden menſchlichen Körpers einzig und allein ſeyn können. 8. Düſſeldorf.

Longin vom Erhabenen, mit Anmerkungen und einem Anhange von D. J. G. Schloſſer. 8. Leipzig.

L' ordre moral, ou le developpement des principales loix de la Nature, par I. A. Comte de Serionne. 8. Augsbourg.

M.

Mahler, D. Fr., gemeinnützіger Beytrag zur Menſchenkunde. 2 Th. Leipzig. 8.

Malebranche von der Wahrheit. gr. 8. Halle.

Martins, Benj., Einleitung in die Neutonianiſche Naturlehre, aus dem Engliſchen mit Anmerkungen von Ebert. gr. 8. Berlin.

Deſſen Philoſophia Britannica, oder neuer und faßlicher Lehrbegriff der Neutoniſchen Weltweisheit. 3 Theile, aus dem Engliſchen mit 81 K., mit einer Vorrede von Käſtner. 8. Leipzig.

Mayers, J. F., philoſophiſches Geſpräch über den Urſprung der Geſellſchaften, Cultur und Politur. 8. Wien.

Meine Logik. 8. Freyburg.

Meiners, Joh. Werner, philoſophiſche oder allgemeine Sprachlehre. gr. 8. Leipzig.

Meiners, Chriſtoph, Geſchichte des Urſprungs, Fortgangs und Verfalls der Wiſſenſchaften in Griechenland und Rom. gr. 8. Lemgo.

Deſſen Hiſtoria doctrinae de vero Deo omnium rerum auctore atque rectore. 2 Theile, 8. Lemgo.

Meiſter, C., über die Einbildungskraft. 8. Bern.

Memoires nouveaux de l' Academie des ſciences et belles lettres de Berlin pour l' année 1777. 1778. 1779. gr. 4. Berlin.

Meyer, J. F., über den Vernunftſchluß. 2 Theile. 8. Wien.

Mit-

Mittel, das beste und ausführlichste, wider den Kindermord. 8. Dresden.

Mittel, wodurch wir zur vollkommenen Kenntniß gelangen können. 8. Züllichau.

Moses Mendelsohns Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften, neue Auflage. 8. Berlin.

Müllers, Karl, Mittel wider den Kindermord. Eine Beantwortung der Manheimer Preis-Aufgabe. 8. Halle.

Münnichs, J. Lebrecht, Versuch, die aufgegebene Frage zu beantworten: Kann irgend eine Art von Täuschung dem Volke zuträglich seyn? 8. Brandenburg.

N.

Nahrung, erste, für den gesunden Menschenverstand. 8. Leipzig.

Neumanns, M. Fr., Entwurf zu einer Lehre vom Menschen; ein Versuch, die philosophischen Wissenschaften gemeinnütziger zu machen. 8. Wismar.

Neutoni Philosophiae naturalis principia mathematica; illustrata commentat. potissimum Ioannis Tassener, et quibusdam in locis commentat. veterioribus Thom. le Seur et Fr. Jaquier. 8. Dessaviae.

O.

Oeuvres complettes de Mr. Helvetius. Nouv. Edit. V. Vol. 12. Londres.

Oeuvres de J. J. Rousseau. Nouvelle edit. en VIII. Volumes. 12. Heidelb.

P.

Pauli, G. F., Fragmente über Philosophie, Jurisprudenz ꝛc. gr. 8. Halle.

Patzschens, G. D., Beantwortung der Preisfrage: welches sind die besten ausführbaren Mittel, dem Kindermorde Einhalt zu thun? 8. Lüneburg.

Pensées nouvelles et philosophiques par Voltaire. 8.

Pensées morales litteraires et philosophiques de Seneque. II. T. 8. Utrecht.

Die Philosophie der sittlichen Wollust, von dem Verfasser der Freundschaften. 8. Prag.

Der Philosoph ohne Anspruch; oder der seltene Mann, ein physikalisches, chymisches, politisches und moralisches Werk von Hrn. de la Follin. gr. 8. Frankfurth.

Philoſophie in anmuthigem Gewande in Dialogen und Erzählungen. 8. Reval und Leipz.

Phyſik des Menſchen für alle die die Menſchen kennen wollen. 8. Leipz.

Phyſiognomiſche Reiſen. 8. Altenburg.

Pinto, J. von, Kern der Beweisgründe wider die Materialiſten mit Anmerkungen. Nach der 2ten Originalausgabe, neu überſetzt und mit Anmerkungen begleitet von D. L. E. Mümler. 8. Helmſt.

Ploucquet Elementa philoſophiae contemplativae, ſiue de ſcientia ratiocinandi, notionibus diſciplinarum fundamentalibus, Deo, univerſo ac ſpeciatim de homine. Stutgardiae 8.

Pope's, Eſſay on Man. 12. Upſal.

Poor, Cajetani, theoria ſenſuum cum propriis tum probatiſſimorum noſtrae aetatis philoſophorum rationibus ac experimentis illuſtrata et confirmata. 8. Peſtini.

Prerogatives de la Raiſon et de la Foy, ou Examen philoſophique de la certitude des connoiſſances humaines par M. Deſlandes. 8. Haye.

Principes du Droit de Nature et des Gens, à l' uſage de l' ecole militaire de Colmar. 8. à Francfort.

R.

Reichards, Caſp. vermiſchte Beiträge zur Beförderung einer nähern Einſicht in das geſamte Geiſterreich ꝛc. 1. Band Helmſt.

Reinhardi, Fr. Volk. oratiuncula de ratione docendi Socratica in inſtitutis philoſophiae academicis imitanda. 8.

Rouſſeaus kleine Schriften, überſetzt. 8. Heidelberg.

Deſſen philoſophiſche Schriften. 8. Reval und Leipzig.

Deſſen vier Briefe an den Hrn. von Malesherbes über ſich ſelbſt. 8. Braunſchw.

Rouſſeau, J. J. vengé par ſon ami, ou morale pratico-philoſophico - enciclopedique des Coryphees de la Secle. 8. à Leipſ.

S.

S.

Satire sur la fausse philosophie par Mr. Clement. 8. Paris.

Schall von Verbrechen und Strafen. Eine Nachlese und Berichtigung von dem Buche des Beccaria dieses Inhalts. 8. Leipz.

Scheidemantel, H. G., Leges naturales systematice pertractatae. 8. maj. Ienae.

Schellers kurzgefaßte Gedanken über die Bildung des Herzens, ob sie ohne Bildung des Verstandes möglich sey, und zugleich über Empfindsamkeit, Unempfindsamkeit und Enthusiasmus. 8. Breslau.

Schaftesbury philosophische Werke aus dem Englischen. 8. Leipz.

Schaftesbury Versuch über Verdienst und Tugend; mit Anmerkungen von Diderot, aus dem Französischen. 8. Leipz.

Schlettweins Archiv für den Menschen. gr. 8. Leipz.

Schienemans Schranken der Empfindsamkeit. 8. Königsberg.

Schlosser, D. G. über die Seelenwanderung.

Schlossers kleine Schriften. 8. Basel.

Schreiben an den Hrn. D. Rudov in Danzig, sein Raisonnement über die Philosophie und ihre Verhältnisse betreffend. 8. Danzig.

Schwarzens ungegründete Leugnung der Gespenster. 8. Jena.

Schrodt systema juris publici universalis. 8 maj. Bambergae.

Ejusd. Systema juris gentium. 8. maj. ibid.

Siardi, Franz, von dem Rechte der Todesstrafe und der peinlichen Fragen. gr. 8. Ulm.

Seydlitz, Christ. Gottl., über die Untersuchung des Wahren und Irrigen. 8. Leipz.

Sitten und Meinungen der Wilden in Amerika. 4 Bände mit K. 8. Frankf.

Die Sittenlehre in den Sprüchen der Deutschen. Ein Versuch von Wille. 8. Cassel.

Sommernächte philosophischen und moralischen Inhalts in Dialogen und Erzählungen. 8. Erfurth.

Silberſchlags Geogenie der heil. Schrift; oder Erklärung der Schöpfung der Erde und Erzeugung der Sündfluth, nach den Grundſätzen der Mathematik und Phyſik. gr. 8. Berlin.

Spörls, Beantwortung der Preisfrage: welches ſind die beſten und ausführbarſten Mittel dem Kindermord Einhalt zu thun. 8. Mühlhauſen.

Stanhope, Graf von Cheſterfield, vermiſchte Werke. 2. B. aus dem Engl. 8. Leipz.

Steinbarts Anleitung des menſchlichen Verſtandes zu gehöriger Benutzung der Mittel, wodurch wir zur vollkommenen Erkenntniß gelangen können. 2 Theile gr. 8. Züllichau.

Deſſen wahre Philoſophie des Chriſtenthums, abgeſondert von allen willkührlichen Hypotheſen und privat Meinungen der Weltweiſen älterer und neuerer Zeiten. 8. Züllichau.

Steinacker Elementa philoſ. practicae. edit. 2da. 8. maj. Wirceburgi.

Steinmayer Inſtitutiones metaphyſicae. edit. 2da. Friburg. 8. maj.

Deſſelben Inſtitutiones logicae eclecticae. edit. 2da. ibid.

Stuarts, Gilbert, Abriß des geſellſchaftlichen Zuſtandes in Europa in ſeinem Fortgange von Rohigkeit zur Verfeinerung; oder Unterſuchung die Geſchichte der Geſetze, Regierungsform und Sitten betreffend. Aus dem Engliſchen mit Anmerkungen. gr. 8. Leipz.

Sulzers allgemeine Theorie der ſchönen Künſte und Wiſſenſchaften, vermehrte Aufl. 1. 2. Th. gr. 8. Leipz.

Deſſen vermiſchte Schriften. Eine Fortſetzung der vermiſchten philoſophiſchen Schriften deſſelben; nebſt einer Nachricht von ſeinem Leben und ſämtlichen Werken. 2 Theile gr. 8. Leipz.

Deſſen Vorübung zur Erweckung der Aufmerkſamkeit und des Nachdenkens. Neue Auflage. 8. Berlin.

Syſtem, allgemeines, für das Volk, zur Grundlage aller Erkenntniß, für Menſchen aus allen Nationen, Ständen und Religionen, in einem Auszuge herausgegeben. 8. Frankfurth.

T.

Tableau philosophique de la Religion chretienne par Mr. de Felico. 4. Vol. 12. Yverdon.

Theorie des Etres insensibles, ou cours complet de Metaphysique par Mr. l' Abbé Para de Phanias. 3 Vol. 8. à Paris.

Theorie des Paradoxen. 8. Leipz.

Thieß, J. A., über die Einwirkung des Patriotismus in die Kultur der Wissenschaften.

Tiedemanns, Griechenlandes erste Philosophen; oder Leben und System des Orpheus, Pherecydes, Thales und Pythagoras. gr. 8. Leipz.

Dessen Untersuchung über den Menschen. 3 Theile. 8. Leipz.

Traité du Merite par Mr. Abt, traduit de l' Allemand par Mr. du Bois. 8. Berlin.

Trambleys, A., Versuch über einige wichtige politische und moralische Gegenstände, die Wahrheit, Feinheit, den Landesherrn, das Vaterland, die Religion und Glückseligkeit betreffend. 8. Basel.

Trapp, Ernst Christ., von der Beförderung der wirksamen Erkenntniß. 2 Theile 8. Basel.

U.

Ueber den Genius des Sokrates, auch eine philosophische Abhandlung, 8. Nürnberg.

Ueber die Physiognomik, wider die Physiognomik, zu Beförderung der Menschenliebe und Menschenkenntniß 2te Aufl. 8. Göttingen.

Ueber die Glückseligkeit der Völker; oder Betrachtungen über das Schicksal der Menschen, in den verschiedenen Epochen der Gesellschaft. Aus dem Französischen. 2 Th 8. Leipz.

Ueber die Sittlichkeit des Theaters. Aus dem Französischen des Hrn. Boissy, nebst einem Anhange des Uebersetzers.

Ueber Sprache, Wissenschaft und Geschmack der Deutschen. 8. Leipz.

Ueber die deutsche Sprache und Litteratur. Schreiben an einen Freund nebst einer Nachschrift die Erziehung der alten Deutschen betreffend, von J. M. 8. Osnabrück.

Ueber ein allgemeines für alle Nationen brauchbares Mittel, gleich von den ersten Jahren ihres Lebens an, Menschen gleich absolut gehorsam und tugendhaft zu erziehen. 8. Frankfurth.

Ulrichs moralische Encyclopädie. gr. 8. Berlin.
Untersuchung über den Stand der Natur. 8. Berlin.

V.

Versuch einer Beantwortung der Preißfrage: Welches sind die besten ausführbaren Mittel dem Kindermorde Einhalt zu thun? 8. Nürnberg.
Versuch über das sichtbare Erhabene in der bildenden Kunst. 8. Leipz.
Versuch über den Ursprung der Erkenntniß der Wahrheit und der Wissenschaften. Ein Beytrag zur philosophischen Geschichte der Menschheit. 8. Berlin.
Visionen, neue und neuester Zeiten, philosophisch in ein Licht gestellet. Ein Pendant des Verfassers voriger Schriften, von Ahndungen, Visionen, Geistern und Geistersehern. 8. Altenburg.
Voigt, Grundkenntniß von Menschen. 8. Gotha.
Von den Wissenschaften überhaupt, zween Versuche. 8. Hamburg.

W.

Walchs Grundsätze der natürlichen Gottesgelahrheit. 2te vermehrte Auflage. 8. Göttingen.
Waldin, J. G., erste Gründe der allgemeinen theoretischen Philosophie, oder Metaphysik. 8. Marburg.
Wanderungen eines philosophirenden Menschenfreundes. 2 Theile aus dem Englischen. 8. Lüneburg.
Wenzel, G. J., der Philosoph, ein periodisches Werk. 8. Wien.
Wielands, C. K., Handbuch der philosophischen Moral. 8. Leipz.
Dessen Versuch über das Genie. 8. Leipz.
Wyttenbach, Dan., Disputatio qua disquiritur, num solius rationis vi et quibus argumentis demonstrari possit, non esse plures uno Deo? fuerintne unquam populi aut sapientes qui ejus veritatis cognitionem sine reuelationis diuinae ad ipsas propagatae subsidio habuerint. 4. maj. Lugd. Batav. et Lipf.

Z.

Zierlein, J. G., Briefe über die Frage: Sagt denn die Vernunft in der That so viel von Gott und seinen Eigenschaften, als die Bibel? 8. Berlin.
Zimmermann, E. A. W., über die Verbindung und Ausartung des Menschengeschlechts. gr. 8. Leipz.

II.

Verzeichniß

derer in der neueſten philoſophiſchen Litteratur ausführlich recenſirten Schriften und anderer Abhandlungen.

B.

Beattie's, neue philoſophiſche Verſuche, 1ſter B. IV St. 1.
Beiträge zur Geſchichte des menſchlichen Herzens IV St. 49.
Beobachtungen zur Aufklärung des Verſtandes und Beſſerung des Herzens IV St. 131.
Betrachtungen über das Univerſum I St. 1.
Betrachtungen über die Einſichten der uns bekannten älteſten Völker von Siegf. von Goue I St. 147.
Bering, Beweis für das Daſein Gottes V St. 215.
Björnſtåhls Briefe IV St. 116.
Brieglebs, philoſophiſche Grundſätze von der menſchlichen Seele, von Gott und unſern Pflichten II St. 124.
Briefe über Gegenſtände der Philoſophie an Leſerinnen und Leſer von M. Hismann I St. 122.
Briefe über die Frage: Sagt denn die Vernunft in der That ſo viel über Gott und ſeine Eigenſchaften, als die Bibel, von Hrn. Prof. Zierlein VI St. 72.
Briefwechſel zweier Philoſophen 1 Bändchen II St. 141.

C

Campe, Verſuch eines neuen Beweiſes für die Unſterblichkeit unſerer Seele VI St. 98.
Cellarius, Vernunftlehre II St. 69.
Commentaire ſur l' Eſprit des Lois de Montesquieu par Mr. de *Voltaire* III St. 111.

D.

De la Litterature Allemande. Ueber die deutſche Litteratur VI St. 1.
Der Menſch in ſeiner Niedrigkeit und in ſeiner Hoheit.

Eine psychologisch-moralische Betrachtung von Hrn. Schlegel IV St. 135.

E.

Eberhards Sittenlehre der Vernunft VI St. 24.
Ehlers Betrachtungen über die Sittlichkeit der Vergnügungen III St. 121.
die Einigkeit Gottes nach verschiedenen Gesichtspunkten geprüft von Joh. Chr. Hennings IV. St. 83.
Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen von Hrn. von Irwing III St. 48.
Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele. Bemerkungen und Träume. I St. 82.

F.

Feders Untersuchung über den menschlichen Willen III St. 1.
Formey's, praktische Moral II St. 72.

G.

Gedanken von dem wahren Grunde des Daseyns des Bösen in der Welt IV St. 34.
Gedanken bey Musse und Laune, von S. III St. 191.
Gericke, Versuch über die Erholungen III St. 41.
Von Geistern und Geistersehern, von dem Verfasser der Abhandlung über Ahndungen und Visionen V St 48.
Giebt es einen algemeinen Grundsatz aller Pflichten? von Hrn. D. Schlegel IV St. 106.
von Gleichen, Abhandlung über die Saamen- und Infusionsthierchen und über ihre Erzeugung; nebst mikroscopischen Beobachtungen des Saamens der Thiere, und verschiedener Infusionen. I St. 114.
Desselben Antwort auf die Recension I St. 114. nebst beygefügter Gegenantwort des Hrn D. Planer II St. 85.
Derselbe an Hrn. Prof. Planer III St. 184.
Griechenlands erste Philosophen, oder Leben und System des Orpheus, Pherecydes, Thales und Pythagoras, von Hrn Prof. Tiedemann V St. 189.
Grundkenntnisse vom Menschen und einigen zu seiner frühen Ausbildung gehörigen Wissenschaften von Hrn. Voigt VI St. 138.

H.

Harris, Abhandlung über Kunst, Musik, Dichtkunst und Glückseligkeit V St. 173.

Herder,

Herder, vom Einfluß der Regierung auf die Wissenschaften und der Wissenschaften auf die Regierung. Eine Preißschrift VI St. 6.
Hißmanns Magazin 3ter Band. VI St. 115.
Dessen 2ter Band. III St. 195.
Dessen 1ster Band. II St. 130.
Historia doctrinae de vero Deo, vom Hrn. Prof. Meiners V St. 130.
Höpfners Naturrecht des einzelnen Menschen VI St. 151.
Hofmann, über das Studium der philosophischen Geschichte VI St. 101.

K.

Kleine Schriften von Rousseau, nebst einer Nachricht von seinem Leben und Schriften IV St. 138.
Le = Trosne, Lehrbegrif der Staatsordnung aus dem Französischen übersetzt von M. Christ. Aug. Wichmann VII St. 42.

P.

Philosophische Gespräche, 1 und 2. Theil VII St. 67.
Philosophischer und moralischer Versuch über das Vergnügen, von Bertram I St. 170.
Philosophische Versuche vom Etatsrath Aug. Hennings VI St. 46.
Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung von J. N. Tetens 1ster B. I St. 25. 2ter B. II St. 1.
Probe einer Uebersetzung aus dem Griechischen des Sextus Empirikus IV St. 142.

S.

Seydliz, Logik. II St. 63.
Schafresbury über Verdienst und Tugend, neu bearbeitet und erläutert von Diderot VI St. 140.
Schall von Verbrechen und Strafen III St. 70.
Scheidemantels Ius Naturae 1 und 2ter Th. III St. 105.
Schlegels Plan eines vollständigen Systems der spekulativen Weltweisheit IV St. 114.
Schlossers kleine Schriften 1ter Th. III St. 84.
Sommernächte philosophischen und moralischen Inhalts II St. 152.

T.

Tiedemanns Untersuchung über den Menschen II St. 23.
Trembleys Versuch über einige wichtige politische und moralische Gegenstände, II St. 159.

U.

Ueber die Glückseligkeit der Völker, oder Betrachtungen über die Schicksale der Menschen in den verschiedenen Epochen der Geschichte V St. 77.
Ueber die Schwärmerey in der Philosophie, eine Abhandlung II St. 99.
Ueber die Vernunft von Aug. Hennings III St. 68.
Ueber den Vernunftschluß von J. E. Mayer V St. 1.
Unendlichkeit, die, des Weltschöpfers III St. 115.
Untersuchung über die moralischen Gesetze der Gesellschaft, von H. Home I St. 97.
Untersuchung über den Stand der Natur V St. 108.

V.

Versuch eines populären Lehrbuchs des guten Geschmacks für Mädchen und Jünglinge, von J. C. König VII St. 36.
Versuch über das Genie von E. L. Wieland IV St. 18.
Versuch über den Ursprung der menschlichen Erkenntniß, aus dem Französischen des Abbe Condillac von Hißmann VII St. 1.

W.

Walchs natürliche Theologie 2te Ausgabe III St. 193.
Wallerii meditationes physicochemicae de origine mundi III St. 166.
Wanderungen eines philosophirenden Menschenfreundes III St. 189.
Wielands Handbuch der philosophischen Moral 1ster Th. VI St. 35.

Z.

Zugabe VI St. 170.

III.

Register der vornehmsten Sachen.

Die erste Numer bezeichnet das Stück, die andere die Seitenzahl.

A.

Aberglaube, hindert das Glück der Völker. V, 88. unterdrückt das Genie. IV, 26.

Abgaben einer Nation, wie sie am simpelsten einzurichten? V, 85. und nach welchen Grundsätzen? V, 86.

Abscheu vor dem Laster, ob er in unserer Natur liegt? V, 58.

Absicht, was für eine die Skeptick hat? IV, 152. die Güte derselben beruhiget bey fehlgeschlagener Hoffnung. IV, 57.

Abstraction, was sie sey, nach Condillac? VII, 16. abstrahiren. VII, 9.

Achtung, daß man sich solche erwerben müsse. II, 80.

Adel, wahrer der Menschheit, und ob die Menschen zu einer höhern Stufe desselben zu erheben? III, 159.

Aehnlich, ob sich von durchaus ähnlichen Dingen Begriffe machen lassen? V, 13.

Aehnlichwerdung oder Affinität, was sie ist? I, 23.

Affekt, was er sey? nach Feder. III, 7. nach einem Ungenannten? IV, 71. wie er tödten kann? I, 83. Ob man in demselben nach Grundsätzen handeln könne? IV, 52. Daß die Leichtigkeit gewisse Affekten anzunehmen von der Organisation herrühre, ist nicht bewiesen. II, 59.

Aktionen, sich dieselben vorstellen und sie verrichten, sind Aeusserungen einer und eben derselben Kraft. II, 11.

Alles, alles wird aus allem. VI, 124.

Allmacht, des Schöpfers, ob man sie aus der Natur ersehen könne? III, 117. Ob sie aus der Vernunft zu beweisen? VI, 78. Erinnerung dagegen. VI, 96.
Allwissenheit, ob sie aus der Vernunft zu beweisen? VI, 79.
Analogie, wie sie psychologisch zu erklären? V, 6. wie man durch sie von unserm Herzen auf andere schliessen könne? VI, 67.
Analogische Erkenntniß, über dieselbe. VII, 68.
Analyse, ob sie ein Mittel sey zu Entdeckungen zu gelangen? VII, 34. Analyse der Tugend. VI, 47.
Analysiren, nach Condillac. VII, 9. 10.
Angebohrne Ideen, Mittelweg zwischen ihren Vertheidigern und ihren Gegnern. VI, 52. 71.
Anaxagoras, ist der erste, der von einem Gott redet. V, 147. Seine Meinung vom Ursprung aller Dinge. V, 155. VI, 120.
Anaximander, seine Meinung von Gott. V, 148.
Apperception unserer Ideen. II. 137.
Arbeit, was sie ist? III, 41. Sollte unter den Menschen gleich vertheilt werden. II, 128. Welches Quantum derselben dem Staate gehöret? V, 87. Ob sie der erste Reichthum eines Staats sey? V, 88.
Argumentum ad Diabolum. V, 76.
Aristoteles, Meinung desselben von Gott. V, 158. will aus der Dummheit seiner Landesleute Vortheil ziehen. I, 167.
Assimilation, daß sie der Punkt sey, in welchem alle Grundsätze der Wissenschaften zusammentreten. I, 2. Betrachtung darüber. I, 13.
Association der Ideen, Erklärung derselben. V, 12. 13. I, 135. 140. was sie ist nach Priestley? II, 132. musikalische was sie wirkt? IV, 11.
Assyrien, kurze Geschichte seiner Revolutionen. I, 155. Seine Staatsverfassung. V, 48.
Athens Staatsverfassung taugt nichts. V, 90. giebt gute Geschichtschreiber und Redner. VI, 9.
Atomen des Leucippus und Democritus. V, 153.
Athor, der Egyptier, wer er war? V, 133.
Aufklärung, was sie sey? VI, 48. VI, 67. Nutzen von der Aufklärung dunkler Ideen. VI, 65.

Aufmerksamkeit, ob sie die erste Handlung sey, die bey der Erkenntniß vorkömt? III, 49.
Auslegung der Gesetze, ob sie stattfinde? III, 72. Ob der Richter die Befugniß habe, Gesetze auszulegen? ebend. wird von Beccaria geleugnet. III, 78. Hommel schränkt es blos ein. ebend.
Axiome des Herzens. V, 33.

B.

Bachusdienst, wird vom Orpheus eingeführet. V, 192.
Bagavadam, ein indisches Buch. VI, 119.
Basedow, ob seine Erziehungsanstalten vollkommen? III, 84.
Beachtsamkeit, ob sie der Seele eigen sey? III, 57.
Beccaria, seine Gründe gegen die Todesstrafen, und Widerlegung derselben. III, 73 - 75.
Bedürfniß, welches das wichtigste ist? III, 127. 128. ob die Bedürfnisse des Partikuliers durch die des Staats müssen eingeschränkt werden? V, 87.
Begehrungsvermögen, Vollkommenheit desselben. VI, 40.
Begeisterung, was sie sey? II, 104. Zustand der Seele in der Begeisterung nach Sulzer und Seneka. II, 104.
Begriff, was er ist nach Irwing? III, 51.
Beleidigung, ob die Menschen solche stärker empfinden als Wohlthat? ein pro und contra. III, 38. 39. 40.
Belohnung und Strafen nach Home. I, 103. worinne die Belohnung der Tugend bestehe? IV, 55.
Beobachtung, auf sie gründen sich die pysischen Schlußarten. V, 23.
Beobachtungsgeist, worinne derselbe besteht? IV, 19.
Beredsamkeit, Entstehungsart derselben. VII, 25. warum sie zu Athen blühte? V, 91.
Beschäftigung, Einfluß derselben auf das Herz. IV, 74.
Besteuerungs - Theorie. VII, 56.
Bestimmung des Menschen, was sie ist? VI, 36.
Beth, ein göttliches Buch der Brachmahnen. V, 138.
Betrugsempfindungen des Gesichts, Gehörs ꝛc. V, 60.
Bewegungsgründe, vernünftige, ob sie in einem blos abstracten Raisonnement der Vernunft bestehen? III, 58.
Beweis, ob sie alle sich auf Analogie oder Antithese gründen? V, 19. Bündigkeit derselben, ebend. Wie die moralischen entstehen? V, 29. 31. Beweisarten der Skeptik. IV, 154.

Bewunderung, wie sie der Dichter erregt? IV, 5.
Bewußtseyn, was es ist nach Condillac? VII, 3. Bestandtheile desselben. I, 38. ob es einfach und selbstständig sey? VI, 51. 69. ob es nach dem Tode verlohren gehe? VII, 81. folg.
Beyfallgeben und verwerfen, ob davon Spuren zurückgelassen werden in der Seele? I, 67. Warum dasselbe zurückgehalten werde. IV, 156. 155.
Beyspiel, wie dasselbe auch Wissenschaft würket. VI, 15.
Bibel, ihre Vorzüge vor der Vernunft. VI, 77.
Biertrinken, macht den Deutschen gravitätisch und beliebt. V, 113.
Billardspiel, Sittlichkeit desselben. III, 152.
Bilder, wie sie einander erwecken? II, 34. 35. wenn alle erneuerte Empfindungen darunter verstanden werden. II, 27. ihre Entstehungsart. ebend. Bilder der Dichtkunst woher zu nehmen und wie sie beschaffen seyn müssen? IV, 4. 5.
Bildung des Herzens, worinne sie bestehe? IV, 65.
Bindemerkmal, was es ist? V, 5.
Bös, ob es ganz durchaus böse Wesen gebe? VI, 141.
Böses, Zulassung desselben nach Leibnitz und Bilfinger. IV, 44.
Bosheit, was sie sey? V, 31.
Bonnet und Condillac werden von Tetens getadelt. I, 38.
Brahma, wer darunter zu verstehen? VI, 118.
Brahmanen, Lehren derselben. V, 138.
Briegleb, schreibt aus der Fülle seines Herzens und glaubt was er lehrt. II, 129.
Budda, wer er gewesen? V, 140.
Büffon, sein idealistisches Urtheil über die Existenz der Dinge. I, 145.
Bürgerliche Gesellschaft, ob sie einer Verbesserung fähig? V, 79.
Bürgerliche Ordnung, worinne sie besteht? VII, 48.

C.

Cartesius, sein Satz: ich denke, also bin ich, wird von Hrn. Merian widerlegt. II, 136. Siehe Deskartes.
Caussalverbindung, ob die göttlichen Eigenschaften in einer solchen stehen? III, 118. Hieraus wird die Unendlichkeit Gottes erwiesen. III, 120.

Charakter, was er sey? und daß jeder Mensch die Keime dazu auf die Welt bringe. I, 90. Verhältniß desselben zum Genie. IV, 23. Dichterischer. IV, 5. Der französischen Nation nach Voltaire. II, 112. 115. Wodurch der gesellschaftliche gebildet wird? II, 81.
China, kurze Geschichte dieses Reichs. I, 154.
Christenthum, Einfluß desselben auf das Wohl der Völker. V, 107.
Coexistenz, wie sie entsteht? I, 6.
Confucius, Lehren desselben. V, 141. Beschaffenheit seiner Gesetzgebung. VI, 18.
Constantin, sein Labarum wird ein Orakel des Christenthums. V, 106. 107. ob er als Mensch, als Christ, oder als Regent unser Lob verdiene? ebend.

D.

Darjes, Vergleichung seiner Lehre von der Kraft, mit einem anderen Philosophen. II, 22.
Daseyn, was es ist? I, 2. Symbolische Vorstellung davon. I, 3.
Deklamation, über dieselbe. VII, 23.
Demokratische Verfassung, ihr Ursprung. II, 165.
Demonstrirsucht, woher sie entstanden ist? V, 39.
Denken, hängt von Empfinden ab. I, 89. was es auf Empfinden würke? I, 90. Daß es ein Hauptmerkmal der Einfachheit sey? IV, 41.
Denkkraft, was sie sey? mit Gefühl verbunden macht sie das ganze Erkenntnißvermögen aus. I, 40.
Deskartes, sein Beweis für die Existenz Gottes wird widerlegt. V, 215.
Despotismus, Einfluß desselben auf Wissenschaft. VI, 8.
Deutlichkeit der Ideen, bey derselben ist die Seele mehr wirksam als leidend. V, 9.
Dichter, Unterschied desselben vom Geschichtschreiber. IV, 4.
Dichtkraft, was sie ist? II, 35. Ob sie ein abgesondertes Element von der Eintheilungskraft? II, 25.
Dichtkunst und Musik, in wie fern sie die Seele rühren? IV, 1. Endzweck derselben. IV, 2.
Dichtungsvermögen, Gesetze desselben. I, 30. wie dasselbe die Erfindung befördert? IV, 19.
Diebstahl, ob derselbe mit dem Leben zu bestrafen? III, 72 & 73. gewaltthätiger, ob derselbe mit der Todesstrafe zu belegen? III, 78.

Dienstfertigkeit, wie vielerley sie ist? II, 82.
Dissonanzen, gewisse muß die Harmonie der Welt haben, und wie sie auf Vollkommenheit gelenkt werden? III, 124.
Druckereyen, giebt es nicht in der Türkey. IV, 126.
Duldung, allgemeine ist ein Hülfsmittel der Kultur. III, 64.
Dyas, was Pythagoras darunter verstund? V, 203.

E.

Egyptier, Erläuterung ihrer alten Religion. V, 132. kannten den wahren Gott nicht. V, 134. Was sie von der Unsterblichkeit der Seele gelehrt haben? I, 175. ihre Erfindungen und Künste. I, 159.
Egoist, ob der Mensch ein solcher seyn müsse; ehe er wissen könne, ob es Dinge ausser ihm gebe? I, 45.
Egypten, wird zum Vaterlande aller Künste und Wissenschaften gemacht. Erinnerung dagegen. I, 167. Geschichte der Revolution dieser Nation, ihre Gesetze und Gerichtswesen. I, 151. Religion. I, 156. Ueber seine Staatsverfassung und Abgaben. V, 83. 86.
Ehe, warum die Unzertrennlichkeit derselben beyzubehalten? III, 139 : 140.
Ehemann, er und der Hagestolz, eine Abhandlung vom Hrn. Knoll. II, 157.
Ehrbegierde, ob der Erzieher sie gebrauchen soll? III, 91.
Eigenliebe, ist das erste Grundgesetz der menschlichen Natur. III 57.
Eigennützig, wen man so nennt? IV, 50.
Eigenthum, ob die Egyptier welches gehabt haben? V, 88. an Grund und Boden, woher es fliesse? VII, 47.
Eigenthumsliebe, wie sie den Trieb zum Stehlen befördern könne? III, 19.
Einbildungskraft, was sie ist, nach Bonnet, II, 50. nach Sulzer, ebend. nach Loßius, II, 52. nach Tiedemann, II, 24. 26. ob sie eine Quelle betrüglicher Empfindungen sey? V, 48. eine feurige ist der Sympathie am mehresten empfänglich (nach Beattie). IV, 13. wie sie die Erfindung befördert. IV, 19. Ob sie die Quelle der Narrheit? VII, 11. ihr Mangel erniedriget uns zu Klötzen, sagt Pope und nach ihm Sulzer. II, 52. In ihrer Verderbung ist die Ursach der Verrückung zu suchen.

suchen. II, 46. Wirkung derselben auf den Körper nach Tiedemann. II, 49. kann Dingen die Kraft zu riechen mittheilen, die sie nicht haben. III, 60. vergrössert den Reitz der Dinge III, 132.
Eindrücke, ursprünglich angenehme oder unangenehme. I, 35.
Einfach, solche Wesen sind am tauglichsten zum Denken. IV, 41.
Einfachheit, in der Substanz Gottes. VI, 88. 89. Ob sie einen Beweis vor die Ewigkeit giebt? VI, 77.
Einfalt, was sie sey? IV, 81.
Einheit Gottes kann nicht aus der Vernunft bewiesen werden nach Hrn. Meiners. V, 131. Bedenken über den Beweis derselben. VI, 93. Ob sie könne aus der Hervorbringung einer Welt bewiesen worden? IV, 94. Verschiedene Beweise davon. IV, 83.
Einsamkeit, Betrachtung darüber. VI, 56.
Eleatiker, Meinung derselben von der Welt und Gott. V, 151.
Elemente, Natur derselben. VII, 75. Ob sie die ersten Grundwesen der Dinge sind? V, 105.
Elementarbuch, wie es einzurichten. III, 193. 194.
Elementarregister, ob es solche gebe? V, 62.
Empedokles, Meinung desselben vom Ursprunge der Dinge. V, 153.
Empfindungen, angenehme und schmerzhafte nach Priestley. II, 131. woher sie zu erklären? III, 35. 36. 37. ob aus allen einfachen Bilder werden? II, 33. warum die des Gesichts und Gehörs am leichtesten erneuert werden? II, 28. reine angenehme. III, 8. ob wir mit solchen sympathisiren können, die wir nicht billigen oder nicht gehabt haben? IV, 14. Daß verschiedene sich nicht gleich gut erneuern lassen, kann aus dem Mangel der Uebung der Organen nicht erklärt werden II, 57. Verschiedenheit derselben nebst dem Grunde davon. I, 135. 136. Daß allzustarke betäuben, gleichgültige reizen. II, 12. Wesen derselben. I, 126. Sitz derselben. I, 128. nach Neuton. I, 131. nach dem philosophischen Arzt. I. 132.
Empfindeley, Schädlichkeit derselben. IV, 131.
Empfindungsvermögen, verschafft blos sinnliche Perceptionen. III, 49.

Empfindnißvermögen und Einbildungskraft, ob es gleichartige Vermögen sind? II, 25.
Empfindlichkeit des Menschen. V, 32.
Empfindsamkeit, wie der Mensch dazu gelanget. III, 59. 60. wächst mit der Verfeinerung der Einbildungskraft. III, 60. wie sie moralische Empfindsamkeit wird. III, 60. 61. sie übertreibt vielmals die Ideen. III, 61.
Empfindsamkeit und Empfindeley. VII, 40.
Empirik, was sie ist? V, 2.
Endlich, das Endliche wird in der Urkraft unendlich. VI, 47.
Enthusiasmus, was er ist nach Condillac? VII, 14. Ursprung desselben. II, 103.
Enthusiasten, Hauptzug ihres Charakters. II, 100. 101.
Entschlüsse, ob der Mensch den ganzen Grund derselben wisse? III, 3.
Ephemerus, über das System desselben. VI, 127.
Epikur, Meinung desselben von Gott. V, 164.
Erfindung, was sie ist nach Condillac? VII, 113. vergl. IV, 19. welches der Maasstab der dichterischen sey? IV, 3.
Erfinder, es zu werden, wie dieser Vorsatz in die Seele kommt? IV, 19. verglichen mit IV, 30.
Erfindungsgeist, ein nothwendiger Bestandtheil des Genies, wodurch sich derselbe äussert? IV, 19.
Erhaltung, seine eigne muß mit den Vollkommenheiten des Ganzen bestehen können. III, 133. wenn die Erhaltung des Ganzen seiner eigenen vorzuziehen? ebend.
Erholungen, wenn sie nothwendig? III, 43. 44. ihr Zweck. III, 43. Wirkungen derselben, wenn sie moralisch gut oder bös? nebst den Grundsätzen der Wahl derselben. III, 45.
Erkennen, gründliches ist nicht ohne wollen. I, 88. beide sind nur eine Energie der Seele. I, 88. Einfluß des Erkennens und Wollens auf Charakter und Genie. I, 89. 91. Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele. I, 82.
Erkenntniß, wo sie ein Mensch ohne Unterricht anfangen muß? III, 56. wie sie entsteht nach Irwing? III, 49. Ob alle auf der Aehnlichkeit der Dinge beruhet? VII, 68.
Ertrag, reiner, wenn er existirt? V, 88.

Erweiterungstrieb, was er sey? III, 6.
Erziehung, Einfluß derselben aufs Herz. IV, 70. ob sie dem Vater oder der Mutter zukomme? VI, 157. was sie zum Denken thut? I, 90. wie sie auf Wissenschaft wirkt? VI, 15. ihr Mangel verursachet Verderbung der Sitten. II, 74. Absicht derselben. III, 84. Hindernisse derselben. III, 85.
Erziehungsanstalten, müssen den Menschen und ihren Bedürfnissen angemessen seyn. III, 84. Ob die Dessauer und Marschlinzer zu verwerfen? III, 87. Mängel derselben. III, 88.
Esluſt, ist bey Kindern als Antrieb zur Thätigkeit zu gebrauchen. III, 91.
Esprit, Abstammung des Wortes. VII, 27. was er ist nach Condillac? VII, 13.
Eswara, was darunter zu verstehen? VI, 118.
Ewigkeit Gottes, Beweise derselben, ob sie gültig. VI, 74. verglichen mit VI, 94. 95.
Existenz der Dinge, subjektivische und objektivische. I, 46. Begriff davon. V, 220. unsere eigene. II, 135. vergangene, ob wir davon gewiß seyn können? II, 138.

F.

Fabel, Ursprung derselben. VII, 29. welchen Gebrauch Plato davon gemacht hat? VI, 133. 135.
Fatum, ob die Stoiker solches geglaubt haben? V, 162.
Fehler, wie sie durch die Nachahmung Vergnügen erwecken können? IV, 8. Ob man von seinen Fehlern des Herzens auf andere schliessen könne? IV, 67.
Feuer, ob es der Ursprung aller Dinge sey? V, 153.
Feuerwerke, Sittlichkeit derselben. III, 146.
Folter, in welchen Fällen sie erlaubt ist? VI, 159.
Freuden, edle der Menschheit, worinne sie bestehen? III, 158. 159.
Freund, es ist gefährlich es von einem Genie zu seyn. IV, 24.
Freundschaft, ihr Einfluß aufs Herz. IV, 74. daß sie keine Tugend sey. VI, 51.
Freye Handlungen, ob sie Gott erkenne? VI, 82.
Freyheit, wir wissen nicht wie wir frey sind. II, 126. Ist da wo Geist des Herrn ist. I, 89.

Freyheitstrieb, was er ist? III, 28. Freyheit nach Feder. III, 3. 4. Ob sie darinne bestehe, daß man fühle, daß man nicht frey sey? II, 122. Freyheit des Staats und des Bürgers. II, 162. Freyheit zu denken, worauf es dabey ankomme? VI, 58. ist ein Hülfsmittel der Kultur. III, 64.
Fühlen, ist eine geistige Reaktion der Seele. I, 37.
Furcht, ob sie den Charakter eines Menschen bestimme? III, 10. des Abends bey einem Gottesacker, woher sie komme? V, 58.

G.

Geberdensprache. VII, 16. Uebergang derselben in Worte. VII, 17.
Gedächtniß ist ein fortgesetztes Bewustseyn. VI, 51. Unterschied desselben von der Einbildungskraft. VII, 5. Ob die Thiere eins haben? VII, 7. Gedächtnißerneuerungen, wie sie hervorgebracht werden, und wie sie von Imaginationsideen zu unterscheiden sind? II, 29.
Gedankenfreyheit, wie sie auf Wissenschaft würket. VI, 14.
Gedanke, wird durch einen Zirkel definiret. V. 44.
Gefühle, angenehme und unangenehme, wie sie entstehen? III, 15. moralisches Gefühl. I, 97. nach Home. I, 98. warum wir ihm folgen? I, 103. 107. 108. das Gefühl des Wahren, des Schönen und des Guten. I, 32. 33. Einfluß der Phantasie in das Gefühl des Schönen. IV, 63. Daß auf ihre Erweiterung die Kultur des Menschen ankomme. III, 59. Sie sind die Triebfedern der menschlichen Handlungen. III, 60. ob Verstand und Vernunft dabey nothwendig? III, 58. Ob das Gefühl Betrugsempfindungen erregt? V, 49.
Gehorchen, was es sey? V, 115.
Geist, ob die Fortschritte des menschlichen Geistes zum Wohl der Völker beygetragen haben? V, 91. Ob mehr als eine Reihe endlicher Geister möglich?
Geister und Gespenstererscheinungen. V. 61. ob solche zu beweisen? V. 64.
Geisterwelt, sie ist die eigentliche Absicht der Schöpfung. IV, 74.
Geistige Substanz, kann aus Theilen bestehn, und ist doch einfach. VII, 74.

Gemeinsätze der Vernunft, sind keine Erfahrungssätze. I, 52.
Gemeinverstand, was er ist und wie er sich berichtiget, wenn ein Widerspruch der Sinne mit der Vernunft entsteht? II, 2. 3.
Gemüth, ein ruhiges zu erhalten veranlasset die Skeptik. IV, 146.
Gemüthsbewegung, unangenehme. III, 8.
Gemüthsruhe, worinne sie besteht? VI, 37. 38.
Generation, nach dem Aristoteles, Plutarch, Demokrit und Epikur. VI, 126.
Genf, Nachricht davon. IV, 19.
Genie, was es sey nach Klopstock: I, 90. Gründe der Eintheilung desselben. I. 92. Was dazu gehöre? IV, 19. 20. ob die Einsamkeit ihm günstig sey? VI, 56. vom Genie der Sprache. VII, 30. was es ist nach Condillac: VII, 14. worinne sich das philosophische zeiget? IV, 21.
Gerechtigkeit, was sie ist? V, 185. ist Gesamtordnung zu erhalten. VI, 51. in Gott, ob sie aus der Vernunft zu erweisen? VI, 85.
Geruchsbilder, daß sie nur mit dem Geschmack und Gesicht in Verbindung stehn, ist wider die Erfahrung. II, 58.
Gesandter, ob derselbe exterritorial sey? VI, 160.
Geschichte, philosophische, über das Studium derselben. IV, 101.
Geschmack, über denselben. VII, 37. nach Condillac. VII, 13.
Geselligkeit des Naturmenschen, ob es Selbstliebe unter einem andern Namen sey? V, 119.
Gesellschaft, ob sie das Organ der Sympathie sey? V, 110.
Gesellschaftliche Neigungen, ob sie zum Wesen des Menschen gehören? V, 183. sind dem Menschen natürlich. V, 109.
Gesetzbuch, römisches, ob es sich für uns schicke? III, 85.
Gesetze, bürgerliche, nach ihrem Ursprunge. I, 149. das höchste moralische Gesetz. VI, 28. was sie sind? ebend. beruhen auf der Beziehung der Dinge. II, 160. Gesetze unseres Betragens nach Home. II, 101. Endursache der Gesetze der Gesellschaft. I, 107. Positive, was sie sind nach Le-Trosne: VII, 49.

Gesetzgebung, freye, was man darunter versteht? nebst ihrem Einfluß auf Wissenschaft. VI, 9. Absicht derselben. V, 82.
Gespenst, was man darunter verstehe? V, 61.
Gestus, Kunst desselben bey den Alten. VII, 20.
Gewahrnehmen, was es sey? I, 38. scheint eine thätige Kraft der Seele zu seyn. I, 40.
Gewahrnehmungsvermögen, ob es als leidend anzusehn? III, 48. ist entweder Empfindungsvermögen, oder leidendes Gedächtniß, oder Phantasie. ebend.
Gewinstspiele, Sittlichkeit derselben. III, 150.
Gewissen, ob einer der darnach handelt, unschuldig sey, die Handlung sey noch so schlimm? I, 105. was es ist? III, 26.
Gewissensbisse, I, 103. Endzweck derselben. I, 107.
Giftpulver für Gespenster. V, 73.
Gleichgültigkeit, natürliche, wie sie in gesellschaftliche Neigungen übergeht? V, 111. ganzer Nationen gegen einander, ob man daher auf die Gleichgültigkeit und natürliche Ungeselligkeit des einzelnen Menschen schliessen könne? V, 126.
Glücklich, wenn mans ist? II, 20.
Glückseligkeit, worinne sie besteht? V, 184. 185. VI, 27. nach dem Epiktet. I, 16. Ob sie in uns selbst beruhet? II, 127. eines Staats, worinne sie besteht? V, 85. eines Volks. V, 97. des Staats und der Privatpersonen. II, 168. der Völker. V, 77. ob sie nach dem Erfolg oder nach Endzweck müsse beurtheilet werden? V, 185. ob irgend in einer Regierungsform jeder Mensch seinen gehörigen Antheil hat? III, 126. und ob Besserung zu hoffen. ebend.
Gott, sein Wesen, nach Sokrates. V, 156. ob er ist? VI, 73. Beweise für sein Daseyn. V, 116. Wie der erste Mensch zu desselben Erkenntniß gelanget? III, 139. Ob die Menschen ihn verkennen können? VI, 48. ob er unbillig mit den Menschen umgehe? II, 154. folgg.
Gottheit, Meinung der Phönicier davon. V, 135. der Chaldäer. V, 136. der Indianer. V, 137. der Sineser. V, 141. der ältesten Griechen. V, 143. Ob sie Irrthum und sittliche Uebel hat genehmigen müssen? III. 122. 161. 165. 126. 163.

Gottesleugnung, ob sie für sich die moralischen Empfindungen richtiger oder unrichtiger mache? VI, 148.
Griechen, woher ihre vorzügliche Einbildungskraft gerühret? VII, 21. Zustand der Menschen unter ihnen. Kurze Geschichte derselben. I, 152. ihre Lehren von Gott. V, 144. ihre Weisheit. I, 164. sind nie Philosophen gewesen. V, 89.
Groß, warum das Grosse und Erhabene gefällt? III, 27.
Grundempfindniß, ursprüngliche und solche die es nur durch Uebertragung ist. I, 36.
Grundkraft, ob Gefühl, vorstellende Kraft und Denkkraft aus einer entspringen? II, 4. 7.
Grundsatz, der Skeptik. IV, 146. allgemeiner aller Pflichten. IV, 107. Erinnerung dagegen. IV, 110. folg. allgemeiner der Vernunftlehre. IV, 115. allgemeiner des Vernunftschlusses. V, 16.
Grundsätze von Pflicht und Wohlwollen. I, 103. ob sie bey der Synthese zu gebrauchen? VII, 10.
Gut und Bös was es sey? III, 4. das höchste, worinne es bestehe? V, 182.
Gutes, ob es die Menschen thun können weil es gut ist? IV, 56.
Güte Gottes, was sie ist? VI, 83. ob sie aus den Werken der Natur erweislich? VI, 84.
Güter dieses Lebens, ob sie gleich zu vertheilen? III, 165. 166.

H.

Haller, wird von Tiedemann bestritten. II, 61.
Handelsleute, warum sie mehrentheils geizig. III, 190.
Handelskrieg, über denselben. VII, 64.
Handlungen, welches die Quelle grosser sey? VII, 51. ob wir bey schönen mehr fühlen, als bey grossen? IV, 65. 82. rechte und unrechte; nach Hume. I, 97. schickliche und unschickliche. I, 98. woraus ihre Grösse zu beurtheilen? IV, 57.
Hartherzigkeit, wodurch sie entsteht? IV, 60.
Hartley, hält alles für Association. II, 132.
Harmonie im Universum. I, 14. alles wirkt zu derselben. VI, 47. der physischen, logischen und moralischen Beweise. V, 30. in der Natur, daß jedes Uebel eine Folge der Harmonie sey. VI, 49. III, 124. wird bestritten.

III, 162. nachahmende in der Tonkunst, wenn sie lächerlich? IV, 16.
Hasardspiele, Sittlichkeit derselben. III, 154.
Haß, in Verbindung mit Eigenliebe. IV, 73.
Haut gout, nach den Franzosen spirituös. V, 113.
Heidenthum, politischer und moralischer Zustand desselben bey Einführung des Christenthums. V, 104.
Heiligkeit Gottes, worinne sie besteht? VI, 82.
Iselin, dessen Plan zur Verbesserung der Menschen, wird von Schlosser für diese Welt als impraktikabel angesehen. III, 97. er vertheidiget sich. III, 98.
Helvetius, Meinung desselben von moralischen Empfindungen. I, 36.
Heraklit, Meinung desselben vom Ursprunge der Dinge. V, 153.
Herren-Ton, was er ist? II, 83.
Herrschen, was es sey? V, 115.
Herz, was man ein gutes, weiches, oder hartes Herz nennet? IV, 59. 61. verglichen mit IV, 81. Dasselbe bilden, was das heisse? IV, 69.
Hexenglaube, wodurch derselbe unterstützt wird? V, 49.
Hierarchie, was sie ist? I, 155.
Höchstes Wesen, was es nach Samanäischen Grundsätzen ist? VI, 117. 118.
Home, seine Gründe für die geselligen Neigungen werden geprüft. V, 109.
Homiomerien, worinne sie bestanden haben. V, 155. VI, 119.
Hume, erklärt die Begriffe von ursachlicher Verbindung aus dem Gesetze der Association. I, 41.
Hypothes, von bewegenden innern Organen. II, 54.

J.

Jagd, Sittlichkeit derselben. III, 157. 158.
Ich, ob man bey zusammengesetztem Wesen sein Ich bestimmen könne? IV, 42.
Ideal, eines vollkommenen Menschen. III, 86.
Ideal- und Realgrund, wie sie zu entdecken. V, 24.
Idee, ob es davon eine Erklärung giebt? V, 3. einfache und zusammengesetzte nach Condillac. VII, 14. ihr Ursprung aus Empfindungen. I, 44. von der objektiven Existenz der Dinge, ebend. Meinungen des Plato, Ari-

Aristoteles, der Stoiker und des Malebranche davon. II, 139. alle entstehen aus der Vergleichung und dem Gegensatz. V, 5. Daß sie alle zusammengesetzt sind, ist Logomachie. V, 45.

Ideenbezeichnung, ohne diese wären wir Thiere. III, 52.

Jenaische gelehrte Zeitung, ein Artikel im 39sten Stück derselben veranlasset eine Zugabe. VI, 170.

Illumination, Sittlichkeit derselben. III, 146.

Illusion der Phantasie, woher sie entstehet nach Hr. Unzer? II, 30.

Imagination, was sie ist nach Condillac? VII, 4. kan von äussern Umständen modificiret werden. II, 32.

Industrie, ob sie durch den Luxus befördert wird? III, 135.

Infusionsthierchen, über dieselben. I, 114.

Inspirirte, wer sie sind? II, 106.

Instinkt, was er ist nach Condillac? VII, 12.

Interesse, was es sey? IV, 50.

Jurist, vergißt über seinem allegato daß er ein Herz habe. IV, 75.

K.

Kampfspiele, Sittlichkeit derselben. III, 147. 150.

Kartenspiele, Sittlichkeit derselben. III, 153. 154.

Kegelspiel, Sittlichkeit desselben. III, 152.

Kenntnisse, sinnliche und vernünftige. I, 50.

Klarheit der Begriffe, worauf sie beruhet? V, 5.

Klima, Einfluß desselben auf die Sprache. VII, 30. ob Tugend und Laster davon abhangen? III, 115. unter welchen die Menschen nach Puffendorfischem oder Reimarussischen Stoffe gebildet werden? V, 112. Einfluß desselben auf Nationalmelodie. IV, 12. Einfluß desselben auf Ideen. VI, 7.

Knechtschaft, ewige, ob sie so viel Eindruck als Todesstrafe macht? III, 75.

Komposition in der Musik, was dieselbe zur Annehmlichkeit der Musik, zur Schönheit der Dichtkunst und Mahlerey beyträgt? IV, 11.

Körper, ob Gott sich dieselben vorstellen könne? VI, 113. in ihm liegen zum Theil die Quellen des Genies. IV, 22. Ob einer der aus lauter einfachen Theilen besteht, noch

zusammengesetzt seyn kann? VII, 74. was gemischte, mechanische und organische sind. VII, 79.
Kraft, daß sie nur durch Materie wirke. VII, 75. durch dieselbe sind die Geister von einander unterschieden. IV, 8.
Krankheiten, können durch die Einbildungskraft entstehen und geheilet werden. II, 49.
Krieg, Ursachen desselben. V, 81. ob die Menschen beständig in solchen leben? V, 79. wenn derselbe statt findet? VI, 161.
Kriegerische Neigungen, ob solche im Naturstande erwachen können? V, 109.
Kultur, Zweck derselben. III, 55. worauf es bey der Nachforschung des wahren Ganges der Kultur bey dem Menschen ankommt? III, 56. richtet sich nach der Art des Unterhalts bey Völkern. III, 63. Perioden derselben. III, 66.
Kunst, was sie sey? V, 174. nachahmende, ob die Tonkunst eine solche? IV, 8.

L.

Lächerlich, Wohlgefallen daran. III, 27.
Langeweile, woher sie entsteht? III, 13.
Laster, wie es entsteht nach Shaftesbury? VI, 148. ob man es ausüben könne, weil es Laster ist? IV, 58. wie seine Grösse zu bestimmen? ebend.
Leben, ob der Mensch Gewalt darüber habe? III, 80. ob er diese der höchsten Gewalt übertragen könne? III, 80. 82. Liebe dazu. III, 28.
Lehrer, wie er seine Zöglinge behandeln muß, ob er ihre künftige Bestimmung kennen, und wie er ihre Naturtriebe benutzen soll? III, 91 : 94.
Lehrsätze, ob die Skeptiker welche behaupten? IV, 147.
Leidenschaften, ob sie bey wenig Gefühlen zahlreich seyn könne? III, 59. wie sie können geschwächt werden? IV, 77. wie sie bey der Erziehung zu gebrauchen? IV, 71. sind in aufgeklärten Staaten schwach. VI, 52. verglichen mit VI, 70. ob man sie ausrotten soll? IV, 73. wie sie uns nützen? IV, 136. 137.
Liebe, warum man sie vorzüglich zum Gegenstande der Lustspiele gewählet? III, 141. und ob es zu billigen? ebend. ob es eine ganz sinnliche gebe? IV, 72. Daß die Liebe zu uns selbst der Grund des Vergnügens sey? I, 172.

Digitized by Google

I, 172. gegen das andere Geschlecht. III, 22. zu unvernünftigen Thieren. III, 24. eine Sache lieben, was das heist? IV, 71. Sie wird im Gleichgewicht gehalten durch Furcht und Hoffnung. IV, 72.

Liebesvergnügungen, Absicht der Reitze derselben. III, 137. wenn deren Genuß moralisch gut? ebend. warum die Menschen leicht in einen unordentlichen Genuß derselben fallen? III, 137. was den erlaubten sittlichen Genuß derselben bestimmen muß. III, 138.

Lieblingsneigungen, wie man diese bey andern entdecken kann? IV, 68.

Litteratur, wie sie auf Despotismus wirkt? VI, 18. Zustand der Wissenschaften nach Wiederauflebung derselben. VI, 13.

Λογος, was es nach der Meinung der Stoiker war? V, 136.

Lossius, seine Meinung, daß Wahrheit Relation sey, wird von Hr. Tetens bestritten. I, 62. Er vertheidiget sich. I, 71. 81.

Lotterieen, Sittlichkeit derselben. III, 155. 156.

Luxus, was er ist? III, 135. ingleichen V, 87. Arten desselben. III, 136. nachtheilige Folgen desselben. III, 135.

Lymphatiker, wer sie sind? II, 107.

M.

Mannichfaltigkeit, wie sie entspringt? I, 3. 4.

Maskerade, Sittlichkeit derselben. III, 144.

Materie, ob sie denke? VI, 89. VII, 82.

Mathematik, ob sie von der Philosophie auszuschliessen? I, 126. verglichen mit I, 145.

Mathematische Strenge, woher sie rührt? V, 41.

Meder, ein Fehler ihrer Staatskunst. I, 152.

Mensch, ob derselbe von Natur weder gesellig noch ungesellig sey? V, 111. was der unkultivirte vor Triebfedern seiner Handlungen hat? III, 55. warum er sich nicht um die Folgen seiner Handlungen bekümmert? III, 54. 55. Eintheilung derselben in Personen von Gefühl, von Verstand, und Thätigkeit. II, 11. Ungleichheit derselben in Absicht auf Sympathie. IV, 13. Ob sie von Natur Freunde oder Feinde von einander? V, 79. Ob sie in Thiere verwandelt, spuken können? V, 63.

Menschendenkart, allgemeine, man weiß nicht wo sie ist. I, 90.
Menschenempfindung, allgemeine, was sie ist. I, 90.
Menschenfreund, ob man alle Menschen dazu machen könne? IV, 54. dessen Pflicht. III, 132.
Menschenhaß, ob allgemeiner stattfinde? III, 25.
Menschenliebe, Betrachtung darüber. VI, 55. III, 23.
Merkmale der Begriffe, wie sie durch Vergleichung oder Contrast hervorgetrieben werden. V, 7.
Metaphysik, von und über dieselbe. V, 35. Metaphysik des Guten, was dahin zu rechnen? VI, 34.
Methode, über dieselbe. VII, 32. moralische Wahrheiten zu lehren. VI, 32. die Wolfische, ob sie bey Beobachtung seiner selbst und anderer könne gebraucht werden? III, 2. worinne die Sokratische bestehe? III, 89 : 90. Ob sie in Philanthropinen anzutreffen? ebend.
Mitgefühl, ob dabey allemal eine Vorstellung von unsern eigenen ehemals gehabten Empfindungen hervorgebracht werden müsse, welche sodann in Empfindung übergehe? wird behauptet. II, 18. und bezweifelt. II, 19. Grundsatz desselben. II, 20. und wie es sich nach und nach entwickelt. II, 21.
Mitleid, worinne dasselbe besteht? VI, 41. wie es der Dichter erregen soll? IV, 5.
Mittelgeister, ob solche sinnlich erscheinen können? V, 64.
Monas, was Pythagoras darunter verstanden. V, 203.
Moral, was sie sey? VI, 27.
Moralisches Gefühl, ob es ohne Erkenntniß seyn könne? I, 88. daß es uns angebohren sey, wird vom Home nicht hinlänglich bewiesen. I, 109. 110. ob es einerley mit dem Gewissen sey? I, 110. ob es zu allen Zeiten das nämliche? IV, 17.
Moralischer Sinn, worin derselbe besteht? VI, 28. ob es ein eigner Sinn des Menschen sey, oder ob er durch andere Dinge gewürkt werde? III, 25.
Moralisches Uebel, was es sey? I, 11. verglichen mit I, 15. nach Ferguson und Garve? I, 19.
Moralität, ob ihr Principium im Erkennen oder im Wollen sey, ist Wortstreit. I. 89.
Moschus, breitet die Lehre von Atomen in Asien aus. VI, 119.
Musik, Sittlichkeit derselben. III, 144. ob sie eine nachahmende Kunst sey? V, 177. Ursprung derselben nach

Condillac. VII, 21. und Dichtkunst, in wie fern sie die Seele rühren? IV, 1.
Muth, was uns wahren giebt? III, 148.
Mutterliebe, ob sie etwas für die Geselligkeit beweise? V, 111.

N.

Nachahmung, ob jede Art derselben von der Erfindung auszuschliessen sey? IV, 29. Vergleichung der musikalischen mit der Mahlerey. V, 178. was die poetische sey? ebend. Trieb zur Nachahmung. III, 28.
Nachahmungsgeist, ist kein Charakter eines guten Genies. IV, 20.
Nachtwandler, I, 143.
Nation, welches die glücklichste ist? V, 89.
Nationalgenie, wie es erklärt werden kann? IV, 23.
Nationalinteresse, auf welche Klasse der Bürger es sich bezieht? VII, 65. 66.
Nationalmusik, IV, 11.
Naturlehre, ob der Skeptiker eine habe? IV, 149.
Natürliche Freyheit, worinne sie besteht? VI, 57.
Naturgesetz, allgemeines, wie man dazu gelanget? V, 22.
Naturmensch, ist ein Hirngespinst. II, 77.
Naturrecht, was es ist? III, 106. Unterschied vom Recht der Vernunft. ebend. Grenzlinie desselben zwischen der Moral. VI, 35.
Naturtriebe, ob sie vom Verstande abhangen? III, 32. 33. ob sie sich bey dem Menschen immer zu seinem Besten regen. III, 132.
Neid, wie er entsteht? III, 14.
Neigungen, kindische, rühren von der Eingeschränktheit der Gefühle her. III, 60. gesellschaftliche. III, 61. Ob sie dem Menschen angebohren? III, 4. Freundschaftliche. III, 21.
Nervengeist, nach den Alten und nach Haller. I, 131.
Nervengebäude, was es sey? I, 86. ob wir nur nach demselben denken? ebend.
Nichts, aus nichts wird nichts. VI. 124.
Non sic itur ad astra. V, 72.
Noten, welche eine angenehme Wirkung haben, IV, 10.
Notionen, wie sie entstehen? V, 10. was anticipirte sind? ebend.

Nützlich und schädlich, wie die Begriffe davon entstehen? V, 29.

Numa, Lehren desselben in der Religion. V, 145.

Nympholepten, wer sie sind? II, 107.

O.

Oberhaupt, ob dasselbe Gesetze und Strafen verordnen könne? III, 71. ob es kann Criminal-Rechtssprüche thun? III, 72.

Objektive Wahrheit. I, 59.

Ocellus von Lukanien, ob seine Schriften untergeschoben sind? Meiners behauptet es. V, 167. eben dieses wird geleugnet. V, 201.

Offenbarung, warum in derselben viel Unbegreifliches seyn müsse? III, 119.

Ohr, Erklärung einiger Erscheinungen des Nationalohres. IV, 11.

Opfer, woher sie entstanden? I, 157.

Ordnung, im Vortrage. VII, 34. poetische. IV, 6.

Organisation, welchen Antheil sie an der Erneuerung der Begriffe hat? II, 29. 30. 31. ob sie der Grund der Verrückung ist? II, 47. Einfluß derselben auf das Herz. IV, 59.

Orpheus, Lehren desselben. V, 193. über das Daseyn desselben. V, 190.

P.

Pantomime, Sittlichkeit derselben. III, 143. 144.

Paradoxologie, ein Charakter der Schwärmerey. II, 118.

Pathos, wodurch es am stärksten erhalten wird? IV, 10.

Perceptionen, was alle mit einander gemein haben? II, 138. warum wir einige wieder aufwecken können? VII, 5. ob die Dinge so beschaffen sind, wie wir sie percipiren? VII, 3.

Pflanze, woher die beständige Gleichförmigkeit der jungen Pflanze mit der Mutter komme? III, 116. Erinnerung gegen die Hypothese von der Entwickelung der Pflanze. III, 119.

Pflicht, was sie sey nach Homer I, 98-103. nach Eberhard. VI, 29. Ob mit jeder ein Recht verbunden sey? VI, 30. Eintheilung derselben, ebend. gegen Gott,

was dahin gehört? VI, 32. gegen uns selbst und andere. VI, 33. welche sind erzwingbar, welche nicht? VI, 162.
Phänomen, was ein unerklärbares sey? V, 22. ein psychologisches aufzulösen? V, 1.
Phantasie, würkt Bewegung des Herzens. IV, 62. wird von Tiedemann nicht unterschieden von Imagination, wohl aber von Platner. II, 53. 54. Betrügliche Wirkung derselben. V, 55.
Pherecydes, was er gelehret? V, 200.
Philanthropinen, ob Zöglinge, welche nach ihrem Ideal gebildet, in der Welt fortkommen können? III, 86. 87. 94. 95. 101. 104.
Philosoph, der wahre. I, 122.
Philosophie, Eintheilung derselben in elementare und sublime. V, 37. von Gott. VI, 72. 73. ob die wahre aus Zweifel und Erfahrung entsteht? V, 89. der Griechen. ebend. des Plato. VI, 134. 135. nach der Meynung der Skeptiker. I, 123. nach Wolfen. ebend. Eintheilung derselben. I, 125. Die Philosophie der Beobachtung giebt Gelegenheit zur Schwärmerey. II, 102.
Phtan, der Egyptier, wer er war. V, 133.
Physische Schlüsse, worauf es dabey ankommt. V, 21.
Physiokratisches System, worauf es dabey ankommt? VII, 44. 45.
Plan, dichterischer, wie er beschaffen seyn müsse? IV, 6.
Plato, Untersuchung über denselben. VI, 128. seine Meinung von Gott und der Welt. V, 157.
Platonismus, Verhältniß desselben zum Christenthum. V, 105.
Plotinus, ein Schwärmer. II, 108.
Poesie, Ursprung derselben nach Condillac. VII, 24. Siehe Dichtkunst.
Polemon, geht mit den Göttern wie mit seines gleichen um. II, 100.
Politik, der Griechen. V, 90.
Porphyrius, wie ihm Gott erscheint? II, 108.
Princip, welches die 4 ewigen Principe aller Dinge nach dem Empedokles sind. V, 144.
Priestley, philosophische Versuche desselben. II, 130.
Produkt, eines Menschen, wornach dasselbe in seinem Werthe zu beurtheilen? IV, 33.

Prosodie, welches die vollkommenste ist? VII, 23. der ersten Sprache, der griechischen und lateinischen. VII, 19.
Pyrrhonismus, ob er mit zur Skeptik gehöre? IV, 146.
Pythagoras, Meinung desselben vom Ursprung der Dinge. V, 148. Seine Geburt, Lehren und System. V, 202.

Q.

Qualitates primariae und secundariae. I, 49.

R.

Rachsucht, wie sie entsteht? III, 24.
Recht und Unrecht, ob es könne verkannt werden? VI, 48.
Recht, des Stärkern, ob es allemal zur Unterdrückung führe? V, 115. worauf es beruht. ebend.
zu befehlen, wem es zukomme? VII, 46.
Recht und Unrecht, im Stande der Natur. V, 114. worinne es besteht? ebend. verglichen mit V, 127. Vollkommenes und unvollkommenes Recht. VI, 144.
Rechte der Regenten, woher sie fliessen? II, 164.
Reflexion, was sie ist, nach Condillac? VII, 8.
Regent, was er ist? II, 162.
Regierung, Einfluß derselben auf die Wissenschaften. VI, 7. 21. monarchische und republikanische. II, 163. Ursprung derselben nach Goue. I, 148.
Reichthum, welchen Vorzug er uns vor andern giebt? III, 191.
Reimarus, seine Gründe für die geselligen Neigungen werden geprüft. V, 109.
Reihe, ob eine unendliche von Menschen möglich? VI, 74.
Reitz, was er ist in der thierischen Natur. I. 83. der tiefste welcher es sey? I, 84.
Religion, ob aus der wahren ein denkendes Wesen kann herausgestossen werden? VI, 61. ihr inneres Kennzeichen der Wahrheit. I, 93. Ob sie eine Erfindung der Staaten sey? I, 155. der Perser. I, 158. der Griechen. ebend. Verhältniß derselben zur natürlichen Verbindlichkeit. VI, 28. Verbindlichkeit dazu VI, 32. wie das allgemeine Beste durch sie bestimmt wird? II, 167.
Religionseifer, ist eine Wirkung des Gewissens. III, 26.
Reminiscenz, was sie ist? VII, 4.

Repräsentation, ob sie das Mittel zur Glückseligkeit der Völker? V, 91.
Republik, erste Spuren derselben. I, 149.
Reue, was sie ist? III, 11.
Rom, Zustand der Wissenschaften daselbst. VI, 10.
Römer, Staatsverfassung derselben. V, 92. 93. Grundquell ihrer Macht, wo sie zu suchen? V, 95. Einfluß ihrer Staatsverfassung auf die Glückseligkeit des Volks. V, 95.
Roastbeef, macht den Engländer brutal. V, 113.
Rühren, welche Gegenstände dieses thun? IV, 50.
Rührende Empfindungen, ob das Rührende davon kann getrennt werden? Unterschied zwischen rührenden Vorstellungen. I, 35.
Runde, dessen Beweis der Rechtmäßigkeit der Todesstrafe. III, 79. Erinnerung dagegen. III, 82. 83.
Rythmus, ob derselbe in der Dichtkunst nothwendig? IV, 16.

S.

Saamenthierchen, ob sie eine Masse zu Gespenstern? V, 62.
Sagacität, was sie ist? VII, 13.
Salis, ob dessen Erziehungsanstalten vollkommen? III, 84.
Samanäische Philosophen, Untersuchung darüber. VI, 116. haben keinen Gottesdienst. VI, 118.
Sanftmüthigkeit, was sie sey? II, 81.
Sardinien, Nachricht davon. IV, 117.
Satan, ob derselbe Gespenstergestalten annehmen könne? V, 63. verglichen mit V, 75.
Satz des zureichenden Grundes ist Induktion. VII, 71.
Savoyen, Nachricht davon. IV, 118.
Schaam, wie man von derselben auf Fehler schliessen kann? IV, 66.
Schachspiel, Sittlichkeit desselben. III, 151.
Schaffen, ob es Gott gemußt habe? IV, 35.
Schambaftigkeit, warum sie dem Menschen gegeben? III, 139.
Schande, ob die Furcht davor wirksamer als Ehrbegierde sey? III, 92.
Scharfsinn, was er ist? VII, 13.
Schauspiele, Verschiedenheit der unsrigen von den griechischen und römischen. VII, 23.

Schicksal der Menschheit in den mittlern Zeiten. V, 103.
Schlaf, allgemeiner Charakter desselben. II, 37. 40.
Schlüsse, praktische. V, 29. mathematische. V, 40. metaphysische. V, 34. 38.
Schmerz, Ursachen desselben. VI, 40.
Schöne, warum dasselbe gefällt? III, 16. 17. ob es mit Mitgefühl verbunden? I, 85.
Schöne Künste, in wie weit ihre Kultur durch den Luxus befördert wird? III, 135.
Schönheit, moralische, worinne sie besteht? I, 174. VII, 39. verschiedene Erscheinungen derselben. III, 123. moralische, was sie ist? VI, 28.
Schöpfer, ob er existirt? I, 10. ob in ihm schlafende Modificationen sind? Band zwischen ihm und der Schöpfung. I, 11.
Schöpfung, augenblickliche, ob sie aus der Vernunft zu begreifen? VI, 79. wenn sie Vollkommenheit für sich selbst wird? III, 124. Hauptzweck derselben. ebend.
Schöpfung nach Samanäischen Grundsätzen. VI, 118.
Schrift, wie sie entstanden? II, 134. der Sinesen. II, 135. Entstehungsart derselben. VII, 29. Ausbildung derselben. VII, 31.
Schuld, woher sie entsteht? V, 31.
Schwärmerey, über dieselbe von Loßius. II, 99. theologische. II, 106. Schriftsteller darüber. II, 108. 109. ob sie anstecket? II, 111. was sie in der Philosophie sey? II, 113. 116.
Schwedenborg, in welche Klasse der Schwärmer er gehöret? II, 108. ist kein Schalk nach Tiedemann. II, 45. ist einer nach Hennings. V, 75.
Schwermüthigkeit, wie sie entsteht. III, 12.
Schwingungen, allgemeiner Abriß dieser Lehre. II, 130.
Seele, ob die Seelen der Menschen Wirkungen einer unendlichen Vorstellungskraft sind? wird behauptet. VI, 100. und geleugnet. VI, 106. wie sie alle ihre Denkarten hervorbringe? I, 40. wie sie zum Begriff von sich selbst gelange? I, 46. ob sie a parte ante und a parte post ewig sey? VI, 100. verglichen mit VI, 109. ob sie von Ewigkeit zu Ewigkeit Vorstellungen habe? ebend. ob sie mit Bewustseyn ihrer selbst fortdauren werde. VI, 101. verglichen mit VI, 110. 112. ingleichen VII, 50. folg. Ihr Einfluß auf den Körper. I, 87.

Definition der Seele. VI, 48. ob sie immer denke? I, 130. was sie sey bey den Pythagoräern. V, 208. Beweis ihrer Einfachheit. IV, 42. Grundkraft derselben nach Tetens. II, 12. nach Rousseau, Reimarus und Herder. II, 13. Ob sie einfach sey, weil sie denkt? VI, 90. ob in ihr die Quelle des Genies liege? IV, 22. worinne ihr Leben bestehet? V, 6. ob sich ihre Herrschaft auf die Hervorbringung unserer Ideen erstrecke? II, 137. ob die Seelen verstorbener Menschen in die Sinne würken können? V, 63. ob die Seelen der lebenden an entfernten Orten erscheinen können? ebend.

Seelenkenntniß, welche Wege dazu führen? III, 30.

Seelenkräfte, in Beziehung auf Vernunftschlüsse. V, 42.

Seelenvermögen, welche leiden bey der Verrückung? II, 48.

Seelenthätigkeit, was sie ist nach Irwing. III, 49.

Seelenwanderung. V, 209.

Selbsterkenntniß, über dieselbe. II, 75.

Senate der Kinder, sind bey einigen Instituten gefährlich. III, 92.

Sehnsucht, was sie veranlasset. III, 13.

Seiltänzerkünste, Sittlichkeit derselben. III, 146.

Sekte, ob die Skeptiker einer zugethan seyn? IV, 148.

Sektatoren, was sie waren? VI, 130.

Selbstgefühl, ob dieses zuerst im Menschen sich bilde. III, 57. ob es Aeusserungen der Elasticität des Willens sind? I, 88.

Selbstgeschichtschreiber, ob der Mensch durchaus sein aufrichtiger seyn könne? III, 31.

Selbstliebe, nach Feder. III, 5. ist von Menschenliebe unzertrennlich. VI, 55.

Selbstständigkeit, ob sie einen Beweis für die ewige Dauer giebt? VI, 76. daß mit ihr die Endlichkeit einer Eigenschaft unverträglich. III, 118.

Selbstsucht, nach Shaftesbury. VI, 146. 147.

Selbstthätigkeit, von ihrer Grösse hängt die Höhe des Menschen ab. IV, 137. ist Grundkraft der Seele. I, 31. ob sie die absolute Grundkraft der Seele sey? I, 69.

Sensationen, nach Condillac. VII, 2. warum man ihre Vorstellung im Traum für wahre halte? II, 41.

Skeptik, was sie sey? IV, 144. ihr Unterscheidungszeichen. IV, 151.
Skeptiker, Unterschied derselben von den Dogmatikern. IV, 142. Ob er die Dinge leugne, die in die Sinne fallen? IV, 149.
Sklaverey, was sie gewürkt hat bey einigen Völkern? V, 92.
Sinne. I, 85. in wie fern sie den Vernunftschluß hindern oder fördern. V, 42.
Sinnlichkeit. IV, 136. was sie sey? VI, 27.
Sitten, türkische. IV, 126.
Sittlich, nach welchen Regeln das sittlich gute und böse zu beurtheilen? III, 126. 127.
Sittlicher Gesichtskreis eines Menschen, worinne derselbe besteht? VI, 31
Sittenlehre, Gewißheit derselben. VI, 147. Verhältniß derselben zum Verstande und Herzen. V, 31. des Pythagoras. V, 210.
Sittenrichter, Pflicht derselben. III, 133.
Sokrates, dessen Meinung vom Ursprung aller Dinge. V, 155. glaubt sein Dämon. V, 156.
Sokratische Philosophie, Charakter derselben. VI, 128.
Sophisten der Alten, wer sie waren? II, 99.
Sparta, ob seine Gesetze vernünftig waren. V, 90.
Spiel, Neigung dazu. III, 28.
Sprache, der Reichthum derselben ist ein Zeichen von dem Reichthum der Begriffe einer Nation. III, 32.
" " türkische, in derselben giebt es keine Worte für Hut, Hutmacher, Perüke, Puder, Quarantaine, Wappenkunst, Taktik, Advocaten, Papier, Brief, Buch. IV, 126.
" des Herzens. IV, 69.
" " welche die erste gewesen. II, 133. Einfluß derselben auf Schriftstellerey. VI, 3. auf Nationalmusik. IV, 12.
" " dichterische, von und über dieselbe. IV, 14. wodurch sie verschönert werde. IV, 15.
" " aus Mangel derselben haben die Thiere keine eigentlichen Begriffe. III, 51.
Sprachlosigkeit, ob sie hinreiche zur Erfindung einer Sprache selbst? II, 15. Ob sie die geselligen Neigungen beweise? V, 123.

Spuken, ob es von einem Astralgeiste herrühre? V, 62.
Staaten, was zu Errichtung derselben erfodert wird? VI, 158. ob sie für den Regenten bestellt sind? II, 164. Daß keiner frey von Vorurtheilen sey. VI, 64. daß die mehresten aus Eroberungen entstanden sind. VII, 51. welche am vollkommensten regieret werden. VI, 50.
Staatseinkommen, woher dasselbe zu nehmen? VII, 53.
Staatskalender, giebts nicht in der Türkey IV, 126.
Staatsordnung, wie sie verlohren gegangen. VII, 49. Einfluß derselben auf die innere Verwaltung des Staats. VII, 57. Dauerhaftigkeit derselben. VII, 60. Einfluß derselben auf andere Länder. VII, 62.
Staatsunordnung, ob sie durch ein politisches Gegengewicht zu heben. VII, 58.
Staatsverfassung, was sie sey? V, 81.
Stand der Gleichheit, wenn er anfängt wankend zu werden? III, 65.
Stand der Natur, was man darunter verstehet, und wo er ist? V, 80. ob derselbe dem Stande der Policierung entgegengesetzt ist? V, 116. 117. ob es einen ungeselligen gegeben hat? V, 113 Begriff davon nach Eberhard. VI, 30. nach Hobbes und Puffendorf. V, 108.
Stärke und Gewaltthätigkeit, wie sie der Ursprung der Staatsverfassung gewesen sind. V, 82.
Steuer, was sie sey, und woher sie zu schöpfen? VII, 54.
Stoiker, ihre Meynung von Gott. V, 160.
Strafe, wornach sie zu bestimmen? III, 72.
Streben und Widerstreben in bürgerlicher Gesellschaft. V, 81.
Substanz, ob sie von der Kraft verschieden? IV, 46. Ob die unendliche blos durch Vorstellungen wirke? VI, 100. verglichen mit VI, 106.
Sünde, Grade derselben. VI, 30.
Syllogismus, ob durch ihn etwas erfunden werde? V, 19. 20.
Sympathie, wie man sie bey andern durch Worte erkennen könne? IV, 69. ist Selbstliebe. V, 110. ihre physischen Gründe III, 5. ob sie der Selbstliebe untergeordnet? leugnet Feder, behauptet Hr. v. Irwing. III, 34. 35. worinne sie nach Beattie bestehe? IV, 13.
Systemengeist, wie er entsteht. I, 13.

T.

Talent, was es ist. VII, 14.
Taschenspielerkünste, Sittlichkeit derselben. III, 147.
Tausch, wie er entstanden? VII, 48.
Tanz, Sittlichkeit desselben. III, 145. 146.
Tempel der Wahrheit, wer da hineinschleifet? V, 71.
Temperament, was es sey? Einfluß desselben auf das Herz. IV, 70. Böotisches nach Haller. II, 60.
Teratologie, Charakter der Schwärmerey. II, 118.
Thätigkeit, Antrieb dazu. III, 6. was das Verlangen sie auszuüben würket? V, 5. 6. 7.
Thales, ob er zuerst einen Gott geglaubt? V, 147. Abkunft, Zeitalter, Alter, Tod und Lehren desselben. V, 198.
Theaterspiel, Sittlichkeit desselben. III, 140 : 143. ob sie von der Jugend aufzuführen? III, 142.
Theologie, natürliche, ob es eine giebt? III, 193.
Theoretischer Satz, ob und wie sich jeder in einen praktischen verwandelt? V, 29.
Thier, ob die verstorbenen Seelen derselben spuken. V, 63. ob sie angenehme Empfindungen haben? III, 127.
Thier-Seele, Unterschied derselben von Menschen-Seelen. II, 14. 18.
Todesstrafe, wird verworfen von Hr. von Goue. I, 168. von Beccaria. III, 73. von Barkhausen. III, 77. In welchen Fällen sie Statt hat? III, 76. Ursprung derselben. I, 149.
Toleranz, Betrachtung darüber. VI, 57.
Tollheit, was sie sey? VI, 56.
Töne, physischer Einfluß derselben auf den Körper. IV, 10.
Tonkunst, über das Vergnügen derselben hat Sulzer besser geschrieben als Beattie. IV, 19. Bemerkungen darüber. IV, 8.
Träume, von ihrer Entstehungsart und Deutung. V, 53. Erklärung derselben. I, 40. wie sie entstehen. I, 142.
Träume und Nachtwandler nach Tiedemann. II, 36.
Tragisch, wie solche Vorstellungen uns zur Wehmuth bewegen? IV, 8.
Trieb, nach Ehre, Wirkung derselben. III, 19. über andere zu herrschen. III, 20. nach Hochachtung. III, 21. sich selbst zu quälen. III, 28. was sie sind und wie sie wirken? I, 20. moralische. III, 25.

Triebwerke der Kultur, worinne ihre Vollkommenheit besteht? III, 63. natürliche und moralische. III, 62. richten sich nach dem äusserlichen Zustande des Menschen. III, 63. bey Völkern, deren Staat eine sichere Verfassung hat. III, 64.
Tropen, was sie bey der Sprache wirken? IV, 15.
Tugend, was sie ist? II, 128. ist Ausübung der Wahrheit. VI, 48. worinne sie besteht nach Shaftesbury: und was die Religion vor Einfluß auf sie hat? VI, 141. 142. vollkommenes Ideal derselben. V, 186. Erinnerung dagegen. V, 187. ob eine ganz geistige für unsere Natur gehöre? IV, 57. wie man ihren Werth bestimmen müsse. IV, 57. des Herzens, was sie ist? IV, 54. 55. wodurch sie gelehret wird? III, 94. Unterschied unter Tugend der Seele und des Herzens. IV, 55. 79. daß der Tugendhafte der freyeste Mensch sey. VI, 48.
Türken, Charakter derselben. IV, 128. 129.
Türkische Sprache, Schwierigkeit bey Erlernung derselben. IV, 122.

U.

Uebel, ob sie in der Welt nothwendig? III, 161 : 165. ob sie Gott genehmigen könne? und wenn dadurch ein weit grösseres Gut veranlasset wird? III, 163.
: : moralisches, Grund seines Daseyns in der Welt. IV, 34. 39. ob sie zur Harmonie der Natur nothwendig sind? VI, 49. verglichen mit VI, 68.
Uebertragung eines Organs auf das andere. II, 28.
Uebereinstimmung des Erschaffenen in der Urkraft. VI, 47.
Umgang, gesellschaftlicher, seine Fehler, Mißbräuche ꝛc. III, 134 : 139.
Unabhängigkeit, wie der Trieb dazu zu benutzen? III, 91.
Unendlich, das mathematische, Betrachtung darüber. II, 139.
Unendlichkeit, ob sie aus der Selbstständigkeit folge? VI, 79. verglichen mit VI, 97.
: : des Schöpfers, wird aus dem Begriff eines selbstständigen Wesens bewiesen. III, 117 : 118. Erinnerung dagegen. III, 120.

Universalsprache, bleibt Projekt. II, 135.
Universalwissenschaft, was sie sey? I, 2.
Universität, ihre erste Einrichtung. VI, 12.
Universum, ob es die Seele in sich schliesse? II, 139.
Unsterblichkeit der Seele, neuer Beweis dafür. VI, 98.
Prüfung desselben VI, 103. Hoffnung dazu. II, 126.
; ; einer Monas. I, 93.
Unterschied, woher der äussere in den Dingen entspringt? V, 47.
Unvollkommenheiten, wenn sie müssen zugelassen werden? III, 124. 128.
Ursprung der Dinge, Meinung der Jonischen Sekte davon. V, 146.
Ursach und Wirkung, wie die Begriffe davon entstehen? V, 24. was für Schlüsse hierauf beruhen? V, 27.
Ursachliche Verbindung, Begriffe davon. I, 41.
Urtheil, ob sich solches auch bey der Einbildungskraft finde? II, 53. wie ein Urtheil entspringt? V, 13.

V.

Vaterland. II, 166.
Vaterlandsliebe. III, 23.
Veränderung, Trieb dazu ist uns eigen. III, 6.
Veränderlichkeit der Welt, ob man von derselben auf das Daseyn Gottes schliessen könne? VI, 74.
Verbesserung der Sprache. VI, 3.
Verbindlichkeit, worinne sie besteht? VI, 27. 28.
Verdienst, Begriff davon. VI, 29.
Vergleichung, ob ohne sie Begriffe entstehen? V, 4.
Verhältnisse, können nicht alle auf Identität und Diversität zurückgebracht werden. I, 43.
Verherrlichung Gottes, in wie weit sie mit zu den Absichten der Schöpfung gehöret? III, 131.
Vergnügen, worinne es besteht? I, 171. Arten desselben. I, 173. 174.
; ; der Naturtriebe, und worinne das höchste sittliche besteht? III, 130. wornach der wahre Werth derselben zu bestimmen? III, 131. ob sich die Menschen ihr Leben zu einem beständigen Vergnügen machen können? III, 132.
; ; der Einbildungskraft, welches dieselben sind? III, 17. des Verstandes. III, 18. der Tonkunst, aus welchen Gründen sich dieses erklären läßt? IV, 10.
; ; Eintheilung und Arten derselben. VI, 39. VI, 27.

Ver-

Vergnügungen, was sie sind? III, 130. wie die sinnlichen zu geniessen? III, 129. 130.
Vernunft, was sie ist, nach Irwing. III, 50. worinne ihr Geschäfte besteht? VI, 48. warum Vernunft und Verstand in einem Menschen öfters nicht gleich groß sind? III, 50. Begriff davon. VI, 57. nach Hr. Etatsr. Aug. Hennings. III, 69. nach Condillac. VII, 12. ihr Verhältniß zu den Kenntnissen des gemeinen Verstandes. II, 1. worinne sie besteht? II, 1. ob Vernunft und Verstand einander widersprechen können? II, 2. 4.
Vernunftschluß, über denselben. V, 1.
Vernunftwahrheiten, allgemeine, ihre Nothwendigkeit. I, 53.
Verrückung, Begriff davon. II, 45. 46.
Verschieden, ob sich von durchaus verschiedenen Dingen Begriffe machen lassen? V, 13.
Verschiedenheit, im Geisterreiche. IV, 35. 37.
Verstand, ob derselbe die einzige Seelenkraft? I, 87. was er ist nach Condillac. VII, 11. Verschiedene Bedeutungen des Wortes. III, 49. wenn er anfängt zu wirken? III, 57. ob derselbe vom Willen abhange. III, 2. was er sey? IV, 49. wenn er seine Wirkung im Affekt äussert? IV, 76. in dem Verluste desselben ist die Ursach der Verrückung nicht zu suchen. II, 46. Einfluß desselben auf das Herz. IV, 70.
Verstandsbegriffe, III. 58.
Vertrag, was er ist? VI, 155.
Verwandtschaft, der thierischen und menschlichen Körper. VII, 80.
Verwilderung, setzt Kultur voraus. V, 113.
Verwirrung, Hauptursachen derselben. IV, 52.
Vielgötterey, Ursachen derselben. VI, 92.
Vischnu, was darunter zu verstehen? VI, 118.
Visionen, davon und über dieselben. II, 43.
Vollkommenheit, ob es einen ganz vollkommenen Charakter gebe? V, 186.
— anderer Menschen, warum man sie befördern soll? II, 78. worinne die physikalische und moralische bestehe? IV, 47. einer ganzen Reihe von Geschöpfen, worinne sie besteht? IV, 38. 39. ob sich solche, die zugleich möglich sind, widersprechen können? III, 118.

Vorsehung, wird von den Stoikern vertheidiget. V, 161.
" " Gottes, worinne sie besteht? VI, 85. ob sie die Vernunft erkennet? VI, 87. 88.
" " wird vom Aristoteles nicht geleugnet. V, 159.

Vorstellung, was sie ist? I, 137. dunkele. I, 138. Erinnerung dagegen. I, 146.

Vorstellungskraft, wie sie sich auf den Willen beziehet? II, 8. 11.

Vorurtheile, Begriffe davon. VI, 62. genauere Bestimmung derselben. IV, 82. Quelle derselben. V, 16.
" " nothwendige, giebt es nach Hr. Moser IV, 73. was man thun müsse, um sie alle auszurotten? ebend.
" " ob sie bey dem Verderben des Menschen nothwendig? VI, 66. und ob ihre Wegräumung gefährlich? ebend. ob sie nützlich oder wohl gar nothwendig den Menschen zur Tugend zu führen? VI, 62.

W.

Wahrheit, von derselben. VI, 54. ob sie etwas subjektivisches oder etwas objektivisches sey? I, 61. ob es solche giebt, die nie angefochten werden dürfen? VI, 65. unserer Begriffe, worinne sie besteht? V, 4. allgemeine, wie sie auf das Herz wirken? II, 51.

Wasser, wer es zum Grundwesen aller Dinge macht? V, 198.

Weisheit des Schöpfers aus der Einrichtung der Natur. III, 117.

Welt, Ursprung derselben nach der Meinung der Stoiker. V, 163. des Epikurs. V, 164. ob diese die beste? VI, 80. ob diese die beste, wenn Gott nicht alle endliche Geister würklich gemacht hätte? IV, 34.

Weltweisheit, Plan zum spekulativen Theile derselben. IV, 114.

Wiedererstattung, wo sie stattfindet? I, 106. ihre Endursache. ebend.

Wille, ob derselbe vom Verstande abhange? III, 32. Entwickelung der Triebe und Ursachen desselben. III, 1. 4. folgg.

Wirksamkeit Gottes, aus dem Begriff des höchsten Wesens. VI, 73.

Wißbegierde, ob sie ein Charakter eines guten Genies sey? IV, 20.

Wissenschaft, Wirkung derselben in Freystaaten. VI, 19. ob den Keim dazu der Mensch von Vater und Mutter erbe? VI, 7. Einfluß derselben auf Regierung. VI, 17. sie sollten in harmonischer Verbindung stehn. III, 122.

Wohl der Menschen, erster Schritt dazu. V, 80.

Wohlanständig, warum dasselbe die Menschen lieben? III, 26.

Wohlfarth des Menschen, ob sie in seiner Unwissenheit und Rohheit bestehe? II, 77.

Wohllaut der Dichtersprache, was dazu gehöret. IV, 15.

Wohlwollen, ob es der Selbstliebe untergeordnet? I, 12. wird geleugnet. III, 5. und behauptet. III, 34. 35. ob Fehler des Wohlwollens können bestraft werden? I, 113.

Wollen. I, 87. ist nicht ohne Erkenntniß. I, 88.

Wollust, ob sie zu dulden? III, 139.

Worte, wie sie entstehen? VII, 26. sie unterhalten die Wahrnehmungskraft. III, 52.

X.

Xorik, bemerket mit Montagne die Abhängigkeit der Menschen von den grösten Kleinigkeiten. I, 89.

Z.

Zeichen, womit wir unsere Ideen ausdrücken, und ihre verschiedenen Arten. VII, 6. 7. unserer Ideen. VII, 15.

Zeit, warum sie einem bald zu kurz, bald zu lang wird? III, 42.

Zeitungen, giebt es in Konstantinopel nicht. IV, 125.

Zeitvertreib, kann mit Arbeit verbunden werden. III, 42. wenn er nothwendig? III, 46.

Zirkel, in metaphysischen Schlußreden. V, 39.

Zorn, ob man mit demselben sympathisire? IV, 13.

Zufällig, böse Handlungen, wie sie zu bestrafen? I, 105.

Zufriedenheit, worinne sie besteht? VI, 36.

Zukunftserkenntniß Gottes, Beweise davon. VI, 81.

Zünfte, weswegen sie abzuschaffen. III, 95. Erinnerung dagegen. III, 96 : 97. ob sie die Industrie hemmen? ebend.

Zurechnung, was sie ist? VI, 29.

Zusammensetzung, giebt Verschiedenheit der Kraft. VII, 77.

Zustand der Menschen, mit dessen Veränderung wird auch das Selbstgefühl verändert. III, 62. wie lange der rohe ste dauert? III, 65.

" : moralischer. VI, 30.

Druckfehler.

Stück VII. Seite 1. für Bennets, lies Bonnets. S. 110. Z. 22. für Tintemann, lies Tiedemann. St. VI. S. 150. Lin. 17. für Hr. von Eider, lies Hr. Feder.

Digitized by Google

Digitized by Google